Universidade Federal do Ceará
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Centro de Humanidades - Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia - Mestrado em Filosofia

Herlon Alves Bezerra

Da Totalidade ao Infinito

Quanto às possibilidades de superação das limitações éticas da Cultura Ocidental Contemporânea: um estudo à luz do pensamento de Emmanuel Lévinas

Fortaleza/CE

Dezembro de 2006

Herlon Alves Bezerra

Da Totalidade ao Infinito

Quanto às possibilidades de superação das limitações éticas da Cultura Ocidental Contemporânea: um estudo à luz do pensamento de Emmanuel Lévinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Custodio Luís Silva de Almeida

Fortaleza/CE

Dezembro de 2006

Herlon Alves Bezerra

Da Totalidade ao Infinito

Quanto às possibilidades de superação das limitações éticas da Cultura Ocidental Contemporânea: um estudo à luz do pensamento de Emmanuel Lévinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 12 de fevereiro de 2007.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Em memória de meu PAI,

Rev. Francisco Bezerra Filho (1955-2004),

Homem em cuja piedade cotidiana aprendi quanto aos excessos éticos do Infinito, antes ainda de qualquer possibilidade ou pretensão a “poder-saber-dizer-sobre”:

“— Meu pai, o que é a liberdade?

— É o seu rosto, meu filho,

o seu jeito de indagar o mundo

a pedir guarida no brilho do seu olhar”

(Moacyr Félix, poeta, RJ)

Minha gratidão a:

Alice Chaves, mulher que me ensina, diariamente, a não ser nunca menos que um homem…

Minha mamãe, Leonília Alves Bezerra, lembrança suave daquilo que sou…

Afonso Henrique Lisboa da Fonseca, amigo-mestre silencioso… em algumas das vezes, nem tanto!

José Célio Freire, que me introduziu nos estudos da obra levinasiana de uma maneira tão delicada.

Custódio Almeida, que, em todos os momentos, demonstrou profundo respeito pelas peculiaridades de minhas (in)experiências.

Meus amigos-de-vida descobertos no Estado do Tocantins, especialmente à turma da DGES (Diretoria de Gestão da Educação na Saúde / Secretaria de Estado da Saúde do Tocantins) – Raquel, Angelita, Shirlaine, Marcelo, Kássia, Ileana, Luise, Mychela, Márcia, Luciano, Vivian, Cleberton, Fernanda, Gabriela, Osmair, Bento, Ana Angélica, Nígima –, gente por quem me sinto muito querido. Apesar de mim!

Aos estudantes do Curso de Psicologia do Centro Universitário Luterano de Palmas – Universidade Luterana do Brasil (Ceulp-ULBRA), companheiros indispensáveis de muitas aprendizagens.

RESUMO

Este trabalho apresenta dois contextos significadores últimos: (1) por um lado, deve o mesmo ser entendido como participante dos jogos argumentativos praticados na tradição hermenêutica do pensamento filosófico, particularmente naquele espaço teorético que reúne Fenomenologia, Pensamento Existencial e as Filosofias da Vida; (2) por outro lado, este exercício compartilha das preocupações morais que marcam a humanidade nos últimos séculos, em especial àquelas que dizem respeito à possibilidade e necessidade de significação ético-filosófica do multiculturalismo, tenso e caótico, que marca as urbanizadas sociedades contemporâneas, visando produzir condições culturais globais capazes de possibilitar a convivência pacífica entre as inúmeras diferenças em choque cotidiano. Nesse sentido, o mesmo encontra suas direções investigativas nas seguintes pressuposições: embora seja a Ética uma particularidade cultural grega, foi mesma “imposta” às mais diversas culturas “incorporadas” pelo violento processo global de expansão e domínio em que se possibilitou, estabeleceu e desenvolveu a Civilização Ocidental. Os efeitos das evidentes contradições morais de tal processo impõem severas limitações éticas à Cultura Ocidental Contemporânea, uma vez que, em resposta a tais contradições, dissemina-se o *relativismo* como único critério universal de julgamento ético das condutas, quer de indivíduos quer de coletividades humanas. À luz do pensamento ético de Emmanuel Lévinas, propõe-se neste trabalho que a possibilidade de superação ética de tal condição cultural reside numa difícil escolha a ser hoje realizada pela consciência filosófica: de um lado, a reposição do universalismo, fictício e violento, possibilitado na tendência intelectualista do *logos* grego e as abstrações de suas Luzes; de outro, a assunção das exigências advindas da imediaticidade concreta da *Sensibilidade* e da *Proximidade*, única fonte para uma universalidade humanamente significativa, já que pré-originária do próprio humano e, assim, anterior a toda possível cultura.

Sumário

INTRODUÇÃO

A triste ciência, da qual ofereço algo a meu amigo,
refere-se a um domínio que em tempos imemoriais
era tido como próprio da Filosofia,
mas que desde a transformação desta em método
ficou à mercê da desatenção intelectual,
da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim,caiu em esquecimento:
a doutrina da vida reta.

Theodor Adorno, *Minima Moralia*, p. 07.

I. Ponto de partida

A fim de que se entenda o que, em última instância, intentam os estudos que compõem o presente exercício – *"Da Totalidade ao Infinito - Quanto às possibilidades de superação das limitações éticas da Cultura Ocidental Contemporânea: um estudo à luz do pensamento de Emmanuel Lévinas"* –, deve-se ter conhecimento do conjunto de hipóteses e pressupostos que os provocaram.

Não no sentido, esteja claro, de possibilitar ao seu leitor, como é de uso comum no âmbito discursivo das ciências de objetos, uma verificação comprobatória

final. Antes que isso, a seguinte exposição das hipóteses e pressupostos que apresenta este exercício como ponto de partida, tem a intenção de deixar claro, já de início, as direções investigativas que entende o mesmo como oportunas numa aproximação à obra filosófica de Emmanuel Lévinas em que se possa nela encontrar o acento argumentativo adequado a um *consistente ensaio ético-crítico quanto à condição espiritual ocidental contemporânea* – sua maior finalidade.

Ei-las, pois:

(1) Distintas civilizações, assim como as culturas a elas relativas, desenvolvem distintas formas gerais de condução no pensamento;

(2) Daí serem várias, e distintas, as formas de resposta cultural desenvolvidas para o problema, aparentemente universal em termos humanos, do estatuto, verdade, correção e sentido da conduta humana, individual e social, no mundo: núcleo originário a toda possível questão ética;

(3) Em que pese, nesse sentido, a variedade de tais respostas, expressão evidente das distintas trajetórias sócio-culturais de desenvolvimento das civilizações humanas, pode-se categorizá-las, de uma maneira geral, em três grandes formas de conduta tradicional no pensamento – mito, religião e sabedoria de vida;

(4) Por várias razões, próprias às particularidades de sua trajetória sócio-cultural específica, a Antiguidade (Clássica) Grega gerou uma forma original de resposta a esse problema, humanamente fundamental e universal, que é o estatuto da conduta do homem no mundo. A mesma, em função da estrutura e movimento lógicos que lhe são característicos, foi nomeada como **Ética**, ou seja, **ciência do *ethos***;

(5) As especificidades de tal resposta, quando comparada às formas pelas quais se respondeu tradicionalmente a esse problema, quer no mundo grego quer em outros horizontes civilizatórios, reside no fato de ter ela nascido em meio ao movimento cultural, exclusivamente grego, de disseminação social de um modo bastante peculiar de condução no pensamento, o *filosófico*. Para este, apresentava-se certo que a *razão demonstrativa*, recentemente descoberta pelos filósofos no estudo da *physis*, possibilitaria um conhecimento do *ethos* capaz de superar as fragilidades normativas que a relatividade cronotópica do mito, religião e sabedoria de vida começava a manifestar, já que tal nova forma de conduta no pensamento prometia ser possível ao humano "cortejar", mediante o discurso, o necessário e universal; [1]

(6) Embora culturalmente particular, a Ética-como-ciência-do-*ethos*, esse modo originalmente grego de condução no pensamento, foi, de diversas formas e em vários movimentos históricos distintos até o presente, "imposto" às mais diversas culturas "incorporadas" pelo processo global de expansão e domínio em que se possibilitou o estabelecimento e desenvolvimento da Civilização Ocidental;

---

[1] Em meio às complexas transformações culturais que marcaram a passagem da *cultura grega arcaica* para a *cultura grega clássica* (sécs. VII e VI a.C.) foi se gestacionando e disseminando uma curiosa transposição metafórica da significação original apresentada pelo vocábulo grego *ethos*. O mesmo, transpondo os limites da mera nomeação do espaço de morada dos animais (covil ou abrigo), passou à designação complexa tanto (1) do *conjunto específico de costumes normativos da vida de um grupo social humano no tempo* quanto (2) da *constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida por tal* ethos-*costume*: elementos constitutivos da única residência-no-mundo possível a seres inteligentes e livres. A descoberta da *razão demonstrativa* (*logos apodeiktikos*) na Jônia do século VI, ao permitir o desenvolvimento da Ilustração ateniense na segunda metade do século V, certamente preparou um cenário espiritual propício ao desenvolvimento de tal transposição metafórica, possibilitando o nascimento da *ciência do ethos* na Grécia dos séculos V e IV a.C. Tal forma original de saber ético se manifestou na forma de um fundamental esforço reflexivo em busca de apresentar respostas terminantes ao amoralismo e/ou relativismo moral conseqüentes à profunda *crise cultural* vivida pelo mundo grego, o qual, por um lado, descobria a diversidade e relatividade dos *nomói* culturais e, por outro, vivia exacerbados conflitos entre suas formas políticas. As particularidades temáticas desse período são a matéria-prima das célebres querelas entre o *logos* sofístico e o *logos* filosófico, registradas nos diálogos platônicos. Cf. VAZ, 2002, p. 13, 16, 19, 57; cf. VAZ, 2000, p. 43-48, 63; cf. OLIVEIRA & ALMEIDA, 2002, p. 07.

(7) Uma vez que apresentam as várias culturas seus próprios modos de condução no pensamento, assim como, consequentemente, seus próprios modos de resposta ao problema fundamental do estatuto da conduta humana no mundo, deve ser possível esperar que o processo de "recepção" da Ética-como-ciência-do-*ethos* como forma última de resposta à questão da conduta humana por sociedades tardiamente ocidentalizadas apresente manifestação histórico-cultural bem conflituosa; [2]

(8) Parece possível afirmar-se nesse sentido que, desde o ponto de vista moral, a "global" Cultura Ocidental Contemporânea encontra-se configurada pelas mais variadas formas de expressão cultural desse conflituoso processo de ocidentalização dos "incorporados";

(9) Particularmente graves, as formas morais de expressão sócio-cultural de tais conflitos acabam por enunciar-se historicamente em, pelo menos, três grandes formas, mais ou menos bem-sucedidas, de "recepção" do legado moral grego:

a. Na primeira destas, aparentemente majoritária hoje em termos de mundo acadêmico, parte-se do convencimento da correção indiscutível das pretensões nascidas do modo filosófico grego de condução no pensamento. Em conseqüência, busca-se neste modelo de "recepção" de tal legado moral, a atualização dos supostos potenciais de orientação moral cotidiana presentes na Ética-como-ciência-do-*ethos*; mesmo que para tanto sejam necessárias, na maioria das vezes, traduções-traições dos vários legados morais tradicionais não-ocidentais em linguagem filosófica;

[2] Cf. Freyre, 2006, p. 178.

b. Outra forma pela qual se tem dado historicamente tal “recepção”, esta majoritária em termos da vivência cotidiana das consciências comuns contemporâneas, pode ser encontrada nas conseqüências culturais da ampla disseminação social da consciência da pluralidade moral constitutiva do Ocidente e, igualmente, da violência dos vários processos de “incorporação” cultural mediante os quais pôde somente constituir-se tal civilização. Ao lado da destradicionalização típica às sociedades remanescentes da secularizada Modernidade ocidental, tal consciência tem promovido um perigoso clima cultural de desorientação moral geral, em meio ao qual se torna, cada vez mais, quase impossível a superação do *relativismo* como único critério universal de julgamento ético das condutas, quer de indivíduos quer de coletividades humanas;
c. Uma terceira forma de manifestação desse conflituoso processo de “recepção” do legado moral grego pelas culturas tardiamente ocidentalizadas, embora ainda minoritária, quer em termos acadêmicos quer em termos sociais amplos, vem se constituindo desde as últimas décadas do século passado. Partir da mesma significa pensar que, embora a fragilidade normativa da relatividade cronotópica das respostas tradicionais quanto à conduta humana deva de fato ser, como propôs o pensamento filosófico grego clássico, necessariamente superada por modos de julgamento do estatuto da conduta humana capazes de falar em termos humanamente universais, *a universalidade advinda dos modos de condução no pensamento praticados pelos gregos não se apresenta, todavia, como a única possibilidade de superação do relativismo como único critério de julgamento*. Aliás, apresenta-se mesmo

muito claro para esta comunidade argumentativa o fato de que sofre tal forma grega de responder à questão do estatuto da conduta humana de uma violência congênita, a qual tem levado o desenvolvimento cultural da Civilização Ocidental a expressar-se e constituir-se historicamente na forma de um expansionismo totalitário, processo no qual as demais civilizações e culturas constitutivas do Ocidente Contemporâneo, deslegitimadas em suas diferenças, precisaram ser sistematicamente "dominadas", "incorporadas" e, consequentemente, "dizimadas" em prol de um projeto civilizatório particular;

(10) O fato de que a segunda dessas três grandes formas gerais de "recepção" do legado moral grego apresente-se hoje majoritária em termos sociais, justifica o entendimento de que se encontre a Cultura Ocidental Contemporânea em uma condição de profunda desorientação e limitação ética, advindas, contraditoriamente, da "imposição global" do legado moral grego como resposta última ao problema do estatuto da conduta humana no mundo; [3]

(11) Ao mesmo tempo, independentemente das particularidades culturais daqueles que se conduzem contemporaneamente (indivíduos ou sociedades), as conseqüências de suas ações ganham, progressivamente, uma potencialização destrutiva tecnológica há poucos anos inimaginável. Portanto, alguma forma de resposta capaz de universalidade, mesmo que não advinda do totalitarismo do

[3] Tal afirmação pode levar, certamente, a situações teóricas bem desafiadoras. Por exemplo: uma vez que, à luz dos modos ocidentais de condução no pensamento, encontra-se definitivamente estabelecida a natureza eminentemente filosófica da Ética, assim como o caráter necessariamente filosófico das categorias que somente permitem pensar a correção dos fundamentos últimos (normativos, indicativos e prescritivos para além de meras convenções cronotópicas) do agir humano, não se revelaria a afirmação da possibilidade de que se apresente eticamente limitado o legado cultural grego totalmente desprovida de sentidos e interesses filosóficos, uma vez que reside nela o evidente e grosseiro equívoco lógico de se afirmar eticamente limitada a própria Ética? Espera-se que, ao acompanhar cuidadosamente os estudos constitutivos deste exercício, o leitor possa entender os sentidos filosóficos albergados neste suposto absurdo lógico.

legalismo conceitual da herança moral grega, apresenta-se uma evidente necessidade;

(12)Essa é a ambiência histórico-cultural na qual se revela a incrível força de orientação moral apresentada pelo pensamento ético-filosófico da tradição judaica de pensamento filosófico, da qual participa a obra de Emmanuel Lévinas, objeto privilegiado destes estudos:

a. Profundamente inspirado num legado moral civilizatório outro-que-o-grego – aquele advindo dos modos hebraicos de condução no pensamento –, apresenta o pensamento ético levinasiano capacidade de responder, como desejou sempre o discurso filosófico grego, de modo humanamente universal à questão fundamental do estatuto, verdade, correção e sentido da conduta humana no mundo sem, no entanto, degenerar em qualquer forma de expansionismo incorporador de diferenças, pois movido pelo elã intelectual nascido da experiência hebraica do ser como Infinito, Diferença e Transcendência Absolutas: encontro com o Sentido de uma forma que desborda toda possível forma de totalitarismo nascido da generalidade abstrata do conceitual e da lei em função dos ensinamentos albergados nas silenciosas verdades, singulares e concretas, da ordem universal da sensibilidade pré-originariamente constitutiva do humano;
b. Daí partindo, o pensamento ético-filosófico levinasiano pode apresentar a responsabilidade-pelo-Outro-em-sua-Diferença-Intransponível como a raiz e a medida mesma do humano, princípio ético que se traduz filosoficamente no complexo movimento argumentativo que vai do

> Totalitarismo ao Infinitismo, do Mesmo e seu contentamento consigo ao Diferente em sua Altura Infinita. [4]

Ao longo deste exercício, ao se apresentar as principais contribuições filosóficas da obra levinasiana para uma análise ética radical e esperançosa do mundo contemporâneo, nada mais se estará a realizar, portanto, que a demonstração da consistência filosófica destas hipóteses e pressupostos iniciais.

II. Preliminares epistêmico-metodológicos: provocando critérios comuns

[4] Deve o leitor atentar para o fato de que tais características gerais do pensamento ético levinasiano o localizam, facilmente, na terceira das três formas gerais de "recepção" do legado moral grego, apresentadas anteriormente.

A fim de facilitar o acompanhamento da tentativa de demonstração de consistência filosófica do ponto de partida hipotético deste exercício, serão apresentados a seguir, no formato de considerações gerais quanto à natureza do fazer filosófico, seus compromissos epistêmico-metodológicos básicos, os quais se encontram motivados, em última análise, numa forte *intenção provocativa*.

Espera-se, nesse sentido, que aceite o leitor que, desde o ponto de vista filosófico, apresenta-se fundamental entender o quanto a *provocação* [5], como método teorético, apresenta natureza distinta ao *desdém*: à base daquela pode ser reconhecida, de modo bem diferente ao que se dá neste, antes que uma estéril intenção de mera ridicularização daquilo que se faz seu tema, uma respeitosa e fecunda intenção vocativa, um eloqüente chamado à *fala-e-escuta/questão* – e – *fala-e-escuta/questão* – e – *fala-e-escuta/questão*…, enfim, uma real disposição ao rico exercício auto-crítico albergado na mútua e contínua exposição argumentativa rumo à verdade [6], marca hermenêutico-dialógica presente em todo genuíno discurso filosófico [7]:

i. Primeira consideração:

---

[5] "O termo *provocação* vem de *provocare*. *Pro-vocare*: favorecer a vocalização, favorecer a fala" (FONSECA, 1997).

[6] Cf. LÉVINAS, 1997, p. 201; cf. ALMEIDA, 2002, p. 14,16.

[7] Tal compreensão da natureza essencial ao fazer filosófico pode ser afirmada sem muitas dificuldades quando se tem como lastro a respeitável tradição de pensamento da *Hermenêutica Filosófica*. Para a mesma, o *diálogo* apresenta-se claramente, desde suas origens na dialética platônica de inspiração socrática, o verdadeiro *tópos* da Filosofia; compreensão presente nas principais obras de vultosos pensadores dessa tradição, como Heidegger e Gadamer. É certo que mereceria uma afirmação de natureza tão fundamental detalhada exposição dos argumentos mediante os quais pretende poder sustentar-se. A mesma não se faz possível, todavia, aos limites deste exercício, que se contentará, por ora, com a simples indicação de suas referências.

De início, não deve o leitor deixar de ter muito claramente a radical associação deste exercício ao *Zeitgeist* filosófico contemporâneo, pois somente tendo-o como cenário significador último podem as presentes investigações se revelarem em todas as suas dimensões propositivas.

Veja-se: é por se partir do não reconhecimento das implicações discursivas de tal associação que se pode chegar à desconfiança – apontada na segunda nota de rodapé desta introdução – de este exercício, ao apontar a possibilidade de que se apresente a própria Ética eticamente limitada, acabe por partir, indevidamente, de uma hipótese filosoficamente absurda. Ora, o procedimento de se colocar como questão a própria validade ética do pensamento ético filosófico ocidental tradicional, muito diferente de partir de um absurdo lógico, apresenta-se fundado na sensibilidade teorética ao fato de que, ante a irresistível disseminação dos *critérios de verdade* e dos *modelos discursivos* característicos da forma moderna de saber científico – cujas disciplinas apresentam uma hermeneuticamente incômoda pretensão à garantia de verdade via segurança metodológica… pelo menos até a seguinte crise epistemológica! –, o saber filosófico somente poderá revelar suas dimensões próprias de grandeza ao ser afirmado como um *conhecimento continuamente aberto ao debate quanto às próprias condições de qualquer debate significativo para a vida humana*; debate que ganha expressão histórica na forma de uma série infinda de querelas, escutas e interpretações quanto a anunciações anteriores relativos, no limite, à própria validade cotidiana das maneiras de argumentar mediante as quais quaisquer formas de saber já estabelecidas puderam chegar à sua plena consolidação sócio-cultural. [8]

[8] Cf. LACOSTE, 1992, p. 13-19; cf. VATTIMO, 1997, p.112; cf. HEIDEGGER, 1991, p. 01-06; cf. PONDÉ, 2001a, p. 256.

ii. Segunda consideração:

Os desdobramentos de tal fato apresentam conseqüências de natureza estrutural no âmbito discursivo dos presentes estudos: essencialmente filosóficos, os mesmos encontram-se impedidos de resumir-se seja ao mero tratamento erudito de questões doxográficas seja à mera repetição das possibilidades de resposta ético-filosófica já estabelecidas na tradição. [9]

Realizar-se mediante tais procedimentos transformaria este exercício num insípido e infecundo exercício (pseudo-filosófico!) de contentamento da Filosofia consigo mesma e nada parece poder encontrar-se mais distante da motivação básica ao *fazer filosófico*.

Mesmo limitado, pois, pelas condições intelectuais de determinado tempo histórico, o fazer filosófico, muito distintamente à repetição contente do já estabelecido, apresenta-se movido por um radical e inquieto *esforço discursivo* crítico-dialógica, cuja intenção última aponta sempre em direção à contínua *rememoração e retranscrição no conceito* da experiência e saber depositados nessa tradição de pensamento denominada Filosofia, fazendo da libertação para o livre **diálogo** com os outros o verdadeiro *telos* da transmissão filosófica. Daí que, mesmo iniciando-se sempre tal fazer pela *apropriação do transmitido*, apenas completa-se à altura de sua própria grandeza, ao conseguir chegar à *transformação do transmitido* ante o mundo prático que tem como horizonte: fluxo hermenêutico no qual somente pode revelar-se a Verdade, a que tanto ama o filósofo.

---

[9] Cf. VAZ, 2002, p. 08; cf. LACOSTE, 1992, p. 09,14; cf. HEIDEGGER, 1999, p. 29; cf. ALMEIDA, 2002, p. 11-18; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p 660; cf. FIGUEIREDO, 2002; cf. BLOOM, 1991.

iii. Terceira consideração:

Nenhum nível de pretensão à independência quanto à *vida prática* – horizonte heurístico maior ao fazer filosófico – deve querer poder apresentar, portanto, este exercício: a desconsideração da curiosa capacidade, apresentada pelos horizontes práticos contemporâneos, de matizar de modos ainda não plenamente conhecidos quaisquer temáticas filosóficas tornaria impossível o pleno desenvolvimento de um exercício intelectual candidato à estatura de exercício filosófico, uma vez que o deteria no mero *saber* do que procura conhecer, incapacitando-o na apresentação de qualquer forma de *influência prática* e impossibilitando-o de chegar a alcançar o pleno significado humano da Filosofia enquanto *ciência do bem no âmbito da vida*. [10]

Assim, mesmo que limitado pela modéstia de dimensões necessária a um exercício dissertativo, não poderia pretender este trabalho menos que produzir um texto que possa ser, em certo sentido, seu próprio tempo escutado e compreendido ético-criticamente pelo pensamento, que expressão refletida das temáticas pertencentes aos momentos constitutivos desta época, que radicalização das experiências cotidianas de sentido vividas pela consciência comum contemporânea; particularmente, radicalização daquelas vivências da consciência comum contemporânea ante o problema humano fundamental do estatuto de sua conduta no mundo.

Abdicar de tais pretensões em função de sua dureza significaria abdicar de filosofar – apresenta natureza insuperável o laço que une estreitamente *fazer filosófico, tradição e realidade histórica presente*. [11]

---

[10] Cf. GADAMER, 2002, p. 353.

[11] Cf. VATTIMO, 1997, p. 99, 101; cf. ALMEIDA, p. 2002: 13; cf. RUIZ, 2004; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 9-10.

iv. Quarta consideração:

Não deve o leitor, portanto, pensar poder enxergar sob as proposições-hipotéticas das quais parte este exercício, quaisquer compromissos com tendências pseudo-filosóficas atuais que desejam conferir à Ética ou (1) o estatuto de uma "mera" *ciência humana*, voltada à descrição dos aspectos empíricos e das formas históricas do *ethos* (em que pese a importância de tais disciplinas de estudo científico…) ou (2) que desejem circunscrevê-la ao domínio, filosoficamente restrito, da "mera" análise da linguagem ética e da lógica do discurso ético – *Meta-ética* (igualmente importante!) – ou, mesmo, (3) que acabem por reduzí-la a objeto da esfera do mundo do afeto e do sentimento subjetivo, enfim, ao irracional e emocional do humano, tornando todos os julgamentos valorativos e juízos morais não mais que expressões de preferências e sentimentos, obviamente não-passíveis de qualquer forma de julgamento último. [12]

Alberga este exercício dissertativo, antes, e justamente em seu intuito crítico de testagem dos limites e possibilidades éticas do legado ético-filosófico ocidental, um profundo compromisso com as potencialidades de resposta e orientação ética do modo filosófico de expressão do saber ético ante a crítica condição moral da cultura ocidental contemporânea. Decerto, um compromisso de manifestação argumentativa complexa – daí a oportunidade destas considerações… –, uma vez que se trata de buscar ser fiel sem dogmatismo; de, por vezes, contradizer e construir críticas por

---

[12] Cf. Lévinas, 1988, p. 34, 39; cf. Lévinas, 1997, p. 211; cf. Vaz, 2002, p. 09, 18; cf. Vaz, 2000b, p. 11; cf. Heidegger, 1999, p, 27, 28; cf. Derrida, p. 2001; Cf. Carvalho, 2000, p, 32, 34, 35.

fidelidade [13]; de, no limite, superar a ingenuidade filosófico-hermenêutica seja do absolutismo da *consciência tradicionalista* seja do absolutismo da *consciência revolucionária*, igualmente crentes em suas possibilidades de representar já, e de maneira terminante, a verdade imutável [14].

Nada mais se pretende neste exercício, portanto, que ensaiar uma resposta ao fato de que se encontra a consciência filosófica convoca neste tempo, como sempre em todos os tempos históricos, a atualizar seus potenciais de orientação moral a partir da superação crítico-hermenêutica de seus limites cronotópicos!

v. Quinta consideração:

Finalmente, deve o leitor reconhecer que o presente esforço por uma atualização dos potenciais de orientação ética da Filosofia acaba por localizar-se em meio a todo um movimento discursivo que, desde as últimas décadas do século

---

[13] Cf. DERRIDA, 2001. Nesse sentido, mesmo Nietzsche – para muitos, o grande bufão da tradição – sugere que, embora seja necessário denunciar os "erros nefastos" da tradição (para ele, as idéias platônicas de espírito puro e bem em si, por exemplo), não parece ser a ingratidão ou o descaso a melhor forma de relação com esta. Cf. NIETZSCHE, /194-/: 22.

[14] O esforço por plena superação do *conflito entre relativismo-revolucionário e absolutismo-tradicionalista* demonstra-se marca permanente do criticismo (não se restrinja tal expressão à assim chamada filosofia crítica…), atitude filosófica presente em todos os grandes momentos de passagens e superações significativas da história do pensamento: por exemplo, na crítica de Xenófanes e Heráclito aos deuses homéricos, na interpretação filosófica de Platão da substância apolíneo-dionisíaca da cultura grega e na atitude teorética de pensadores modernos como Kant. Tal atitude apresenta-se, todavia, importa muito reconhecer, uma difícil exigência à história do pensamento: embora os primeiros diálogos de Platão fossem críticos, certos platonismos se desenvolveram, parece evidente, na direção do absolutismo; assim também, apesar de aceitarem o racionalismo socrático, hedonistas e cínicos se desenvolveram, aparentemente, na direção do absolutismo; quanto aos seguidores clássicos de Kant, se, por um lado, uns se tornaram absolutistas puros, outros acabaram por enfatizar o relativismo de um processo infinito… Mesmo assim, continua a apresentar-se o criticismo, de fato, uma via hermeneuticamente privilegiada de acesso compreensivo a quaisquer formas de pensamento ou questão filosoficamente tratáveis, visto possibilitar o vislumbre do amplo horizonte de sentido onde se encontram ambientadas quaisquer questões. Cf. TILLICH, 1987, p. 80, 81, 122; cf. ALMEIDA, 2002, p. 13.

passado, vem buscando dar corpo a um ambicioso “projeto” de *transformação intercultural do saber filosófico*. Projeto nascido do reconhecimento da necessidade de que, se realmente se deseja poder construir respostas satisfatórias aos desafios éticos planetários que hoje se apresentam à humanidade, deve-se re-significar toda a constelação de vozes, saberes e experiências culturais tradicionalmente excluídas do processo histórico ocidental civilizatório majoritário. [15]

Nesse sentido, deve-se entender que a busca de constituição de uma *Filosofia Intercultural* se apresenta como projeto bem mais audacioso, desde o ponto de vista metodológico, que aquele de uma *Filosofia Comparada*. Não se trata, pois, de apenas reorganizar ou radicalizar teoricamente posicionamentos herdados pelas tradições específicas, mas, muito anteriormente, de realizar o fazer filosófico num processo continuamente aberto, em que se con-voca e se aprende a con-viver com *experiências filosóficas da humanidade toda*: contínuo contraste com o Outro, no qual se descentraliza a reflexão filosófica de todo possível centro predominante e, assim, quer do eurocentrismo, quer do latino-americanocentrismo, quer do afrocentrismo…

Bem distinta a qualquer forma de relativização pós-moderna, no entanto, o objeto de busca de tal projeto se encontra na inauguração de uma *razão inter-discursiva* que, sem negar ou desqualificar qualquer âmbito cultural específico – deles parte-se e deve-se partir sempre! –, os torna, antes que *centros*, *pontes* para outras margens e, assim, caminhos para uma *universalização* que passe, necessariamente, pelo fomento da solidariedade entre todos os “universos” culturais que compõem o mundo humano: revisão crítica radical de modelos filosóficos teóricos majoritários que, embora tidos por universais, impedem, pelos próprios limites dos modos culturais de conduta no pensamento que representam de modo

[15] Cf. Fornet-Betancourt, 1994, p. 07, 09-12, 17-20.

fundamentalista, que a consciência filosófica que deles se utiliza possa ver o mundo e a história a partir de todos os horizontes culturais.

Por tal caminho, parece certo, pode a Filosofia ganhar novo acesso a si mesma, aprendendo a ver, em sua abertura crítica, que pode ser ela, sempre, de outras formas…

Faz-se mesmo muito curioso, nesse sentido, que embora não seja difícil ou rara a afirmação de, pelo menos, uma dupla origem cultural dos processos de constituição dos horizontes simbólicos da Civilização Ocidental – reconhece-se facilmente suas origens em experiências culturais situadas no século X a.C., a partir de uma matriz civilizatória hebraica (formação do reino davídico e começos da tradição literária bíblica) e de uma matriz civilizatória grega (primeiros passos culturais da Grécia Clássica) – [16], não se fazem muitas as comunidades argumentativas da filosofia contemporânea que têm levado a sério a exploração das conseqüências filosóficas últimas de tal fato para o destino desta civilização e, conseqüentemente, para a verdade da natureza fundamental de seu particular modo de procedimento discursivo no pensamento, a Filosofia.

III. Estrutura da investigação: os estudos e suas relações

Partindo dos compromissos epistêmico-metodológicos e do conjunto de hipóteses e pressupostos anteriormente apresentados, os estudos que compõem este exercício encontraram a seguinte forma de organização:

[16] Cf. Vaz, 2002, p. 07.

Encontra-se divido em duas partes gerais, dedicas aos seus dois maiores objetivos – (1) apresentação do pensamento levinasiano e (2) utilização do mesmo num ensaio ético-crítico quanto à condição espiritual ocidental contemporânea:

- A *I Parte – Emmanuel Lévinas: Jerusalém interpela Atenas*, busca apresentar, inventivamente, a obra ética de Emmanuel Lévinas [17] a leitores em introdução à mesma, buscando deixar claro a estes o quanto a obra levinasiana se faz uma novidade crítica eticamente potente para o trabalho da consciência filosófica deste tempo;
- A *II Parte – Entre o Totalitarismo e o Infinitismo: uma crítica ética da Cultura Ocidental Contemporânea* consiste numa análise ética da condição cultural ocidental contemporânea inspirada na interpretação levinasiana da trajetória de constituição do pensamento ocidental. Em tal ensaio se prepara o caminho argumentativo para as *Considerações Finais – Contemporaneidade: tempo de retornos… Tempo de esperança?* deste exercício, as quais apresentam uma cadência argumentativa bem esperançada quanto ao papel ético da consciência filosófica contemporânea.

Essas duas partes gerais se organização na forma de capítulos, dedicados a estudos das temáticas relativas às suas questões – os três primeiros compondo a I Parte e os dois últimos a II Parte:

---

[17] *"Um leitor, quando entende um poema, está de fato entendendo a sua própria leitura deste poema (…). Toda escola literária pode se reunir para declarar que tal ou qual leitura é a leitura correta, mas é claro que ela será errada. Será fraca também. Existem des-leituras fracas e fortes, assim como existem poemas fracos e fortes, mas não existem leituras corretas, uma vez que ler um texto é necessariamente ler todo um sistema de textos, e o significado está sempre vagando por entre eles (…) a consistência é o diabrete das mentes pequenas, (…) uma grande consciência se contradiz porque contém multidões (…) Oscar Wilde escreveu (…) Como afirma (…) o seu porta-voz, Vivian, o que é fatal para a imaginação é criar em 'costumes indolentes de exatidão'. (…) A interpretação consiste no revisionismo, (…) leitores mais fortes (…) revisam de modo a tornar todo texto tardio, e a converter a si próprios (…) em crianças da aurora (…) mais novos do que qualquer texto completo (…).Todo poema já escrito vive no crepúsculo. Ali ele pode brilhar como a estrela vespertina (…) o leitor forte oculto em (…) nós sabe (…) que nenhuma estrela basta se permanece fora de nós"* (BLOOM, 1991, p. 117-119, 134-136). Ver também BEZERRA, 2002, p. 35-38.

- No primeiro capítulo, *1. Pensar no Século XX*, junto à apresentação daqueles momentos biográficos que se apresentam mais esclarecedores do processo de constituição de pensamento levinasiano, se tenta a realização de uma reflexão cuidadosa quanto aos significados profundos de uma prática do pensamento que se dê à partir da condição judia, buscando a demonstração da necessidade de superação de preconceitos ainda persistentes quanto ao estatuto filosófico de pensadores que, ao praticarem o fazer filosófico, o fazem assumindo, sem qualquer porém, seus próprios horizontes simbólicos étnicos tradicionais, sejam estes quais forem;
- No capítulo segundo, *2. Filosofia Contemporânea: entre o "amor ao saber" e a "sabedoria do amor",* inicia-se a trajetória de aproximação ao elementos constitutivos do pensamento de Emmanuel Lévinas. Uma tese geral conduz tal trajetória: tal obra tem como maior horizonte heurístico a questão filosoficamente fundamental "Que é a Filosofia?", questão que, ao ser frontalmente atacada por Lévinas acaba por apresentar-lhe como questão fundamental o próprio sentido civilizatório da Filosofia no Ocidente. Inspirado nos hebraicos movimentos de condução no pensamento – realizados da direita para a esquerda e não da esquerda para a direita como nas línguas greco-latinas – o pensamento levinasiano acaba por apresentar como resposta a tal resistente questão, antes que "amor ao saber", "sabedoria do amor". Eis a origem da mais original tese levinasiana: a anterioridade da Ética ante a Ontologia.
- Concluindo os estudos destinados a responder ao primeiro dos objetivos deste exercício, seu terceiro capítulo, *3. Da precedência ético-filosófica da Metafísica frente à Ontologia*, concentra-se de modo mais detido no próprio fluxo argumentativo e nos usos conceituais particulares ao pensamento levinasiano.

Sua finalidade é deixar evidente ao leitor como Lévinas, partindo de uma interpretação muito peculiar dos sentidos éticos últimos de fazeres filosóficos matizados por perspectivas metafísicas ou ontológicas, apresenta novas possibilidades de leitura de temas tradicionais do pensamento ocidental, como a subjetividade, a verdade, a linguagem etc.

– Para finalizar, como prometido já no título dado a este exercício, seus capítulos quarto e quinto – *4. Modernidade: projeto de superação da Idade Média* e *5. Ampla desorientação moral: os efeitos da Modernidade* – apresentam um rápido ensaio, levinasianamente inspirado, de aproximação crítica à condição espiritual ocidental presente. Iniciado por estudos relativos às principais características culturais do tempo histórico sob cujos efeitos se vive na Contemporaneidade, a Modernidade Ocidental, tal ensaio busca compreender, mesmo que de modo bem geral, sob que movimentos culturais pôde o presente mundo cultural global chegar à atual condição de ampla desorientação moral.

I Parte:

Emmanuel Lévinas:
Jerusalém interpela Atenas

Capítulo I – PENSAR NO SÉCULO XX

Lembro que um dia, na rua Michel-Ange,
durante uma dessas conversações iluminadas pela claridade de seu pensamento,
a generosidade de seu sorriso, o humor sutil de suas elipses,
das quais me lembro com tanto apreço, ele me disse:
"Sabe, fala-se com freqüência da ética para descrever o que eu faço,
mas o que finalmente me interessa não é a ética em si,

mas o santo, a santidade do santo". [18]

Jacques Derrida, em seu discurso fúnebre para Lévinas,
posteriormente publicado sob o título *"Adieu à Emmanuel Lévinas"*.

Um exegeta do segundo século,
mais preocupado com o que devia fazer
do que com o que tinha a esperar,
não compreendia que a Bíblia começasse pela narrativa da criação,
em vez de nos colocar imediatamente perante os primeiros mandamentos do Êxodo.
Teve muita dificuldade em concordar que a narrativa da criação
era igualmente necessária à vida do justo:
se a terra não tivesse sido dada ao homem,
mas simplesmente tomada por ele,
o homem não a teria possuído a não ser como salteador.

Emmanuel Lévinas, 1997, p. 214.

A. A vida e a obra de Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas, falecido em Paris a 25 de dezembro de 1995, aos 90 anos, nasceu a 12 de janeiro de 1906 (30 de dezembro de 1905 no Calendário Juliano, seguido por seu país), numa próspera família judia pequeno-burguesa

[18] Tradução livre para: *"Recuerdo que un día en la rue Michel-Ange, durante una de esas conversaciones iluminadas por la claridad de su pensamiento, la generosidad de su sonrisa, el humor sutil de sus elipses, que recuerdo con tanto aprecio, me dijo: "¿Sabe? con frecuencia se habla de la ética para describir lo que yo hago, pero lo que finalmente me interesa no es la ética en sí, sino lo santo, la santidad de lo santo".* (Derrida, 1997).

residente em Kovno (ou Kaunas, como traduzem os portugueses), uma provinciana cidade da República da Lituânia, país da Europa Oriental. [19]

Seu pai, Levyne, além de uma pequena propriedade rural, tinha uma bem sucedida livraria, que servia aos professores da região e que facilitou o acesso de Lévinas aos livros desde muito cedo.

Apesar do histórico confronto entre os judeus e cristãos russos daquela região, fazia-se comum que famílias judaicas, como a de Emmanuel Lévinas, educassem seus filhos, simultaneamente, na cultura judaica e na cultura cristã oriental. Isso implicava, obviamente, na aprendizagem paralela da língua hebraica e da língua russa. Tal fato se dava por ser certo para a geração dos pais de Emmanuel Lévinas que, embora fosse necessário, por motivos étnicos, educar seus filhos na cultura hebraica, o futuro profissional deles encontrava-se, todavia, na língua e cultura russas. Dessa forma foram criados, portanto, Emmanuel e os dois outros filhos da família Lévinas, Boris (1909) e Aminadab (1913), crianças e adolescentes cujos primeiros anos de vida foram povoados, a um só tempo, por heróis bíblicos e helênicos.

Emmanuel Lévinas apresentou, desde muito cedo, grande aptidão intelectual, tendo lido, ainda menino, vários trabalhos de autores ocidentais – *William Shakespeare* (1564-1616), por exemplo – e orientais – *Alexandre Sergueïevitch Pouchkine* (1799-1837), *Nikolai Vasilievich Gogol* (1809-1852), *Mikhail Yuryevich Lermontov* (1814-1841), e, particularmente, os cristãos *Liev Tolstói* (1828-1910) e *Fiodor Dostoievski* (1821-1881), dos quais a inquietude ética e metafísica lhe serviu sempre como um assumido referencial existencial.

---

[19] Os dados biobibliográficos apresentados nesta seção foram retirados de BACCARINI, 1998a; CHALIER; ABENSOUR, 1991, p. 513-514; MELO, 2003, p. 12-20; COSTA, 2000, p. 31-50 e MANCE, 1994.

Embora a Lituânia seguisse a tradição russa de inexistência de aulas de Filosofia nos seus liceus, estes se encontravam, todavia, tomados por um clima espiritual de abundante discussão metafísica, uma vez que se encontravam todos, de alguma forma, ligados a alguma das inúmeras sinagogas possibilitadas pelo elevado grau de desenvolvimento cultural então experimentado pelo judaísmo daquela região. Nelas, portanto, se ensinava o hebraico, se lia a Torá e se faziam elevados estudos talmúdicos. Foi numa destas escolas, a dirigida pelo *Dr. Moses Schwabe*, que Emmanuel Lévinas iniciou, ainda aos seis anos de idade, seus estudos do hebraísmo mosaico lituano, guardador de uma rica tradição hermenêutica de índole dialética, fundada em dinâmicas e complexas interpretações de interpretações talmúdicas anteriores.

Já nos primeiros momentos de sua existência, Lévinas aprende, assim, o cultivo de uma vida, em suas próprias palavras, *"baseada nesse estudo e vivida como estudo"* [20]. Pode-se supor, portanto, que tenha sido certamente considerável a influência de tais experiências hermenêuticas infantis sobre sua formação intelectual posterior. Devem estas ter matizado profundamente os heterodoxos modelos de interpretação e relação levinasiana da tradição filosófica ocidental grega.

Nesse sentido, muitas outras experiências infantis de Emmanuel Lévinas, não necessariamente de natureza intelectual, devem ser também evocadas como fundamentais na constituição da original forma discursiva de seu pensamento filosófico: em 07 de outubro de 1915, em função da Primeira Guerra Mundial, Kaunas é tomada pelos alemães e Emmanuel Lévinas, ainda aos nove anos de idade, "toma-lições-na-pele", pela primeira vez em sua vida, quanto ao destino

[20] Lévinas *apud* Costa, 2000, p. 32.

nômade da condição judia – sua família acaba por buscar refúgio em Cracóvia, na Ucrânia.

Ali, longe das armas alemãs, os pequenos da família Lévinas podem retornar aos seus estudos. No entanto, não foram aqueles os anos mais calmos de sua infância: a condição pequeno-burguesa de sua família a levava a muita tensão e temor, uma vez que se vivia naquela região os desdobramentos da Revolução Bolchevique russa, que avançava rapidamente. Nessa situação, Emmanuel Lévinas foi levado aos primeiros questionamentos pessoais de ordem moral, em grande parte relativos ao fato de pertencer a uma família, em certo sentido, inimiga da classe revolucionária… Mesmo assim, seguindo uma antiga tradição familiar e cultural, Lévinas buscava concentrar-se, apesar de tudo, nos seus estudos.

Com a vitória da Revolução Socialista russa, em outubro de 1917, as forças alemãs sobre a Lituânia e países bálticos enfraquecem, deixando estas a região a 5 de janeiro de 1919. Um ano depois, em 1920, a família Lévinas pôde retornar a Kaunas. A vida parecia, então, voltar a seu fluxo comum: as férias na propriedade rural da família, os negócios paternos, os estudos no liceu judeu – em pouco tempo Emmanuel Lévinas concluiria seu bacharelado.

As experiências na Cracóvia haviam deixado, todavia, marcas profundas em Emmanuel Lévinas. Mesmo de volta à Lituânia e à aparente normalidade da vida familiar, o jovem Lévinas passou a sentir-se espiritualmente assaltado por inúmeras inquietações ético-políticas quanto a uma realidade cultural européia (ocidental) que, para um jovem judeu oriental como Lévinas, se apresentava ainda desconhecido.

Em busca de um termo para tais inquietações, Lévinas muda-se, em 1923, para a cidade ocidental mais próxima da Lituânia, a francesa Estrasburgo, onde

continuaria seus estudos como estudante do Curso de Filosofia do *Instituto de Filosofia da Faculdade de Teologia Protestante*.

Nessa cidade, Lévinas formou um “seleto” círculo de amizade, formado por jovens estudantes que, assim como ele, ainda viriam a contribuir profundamente com o pensamento ocidental do século XX: *Rémi Rontchewsky, Madeleine Guéry, Suzane Pentillas* e, principalmente, *Maurice Blanchot* (1907-2003), com quem Lévinas estabeleceu uma comunhão espiritual e de interesses temáticos que perdurou por toda sua vida; tendo, inclusive, publicado um denso trabalho sobre a obra do amigo, *Sur Maurice Blanchot* (1975).

Como a França gozava, então, de grande prestígio acadêmico, Lévinas pôde entrar em contato com importantes personalidades do mundo filosófico: de 1924 a 1929, teve como mestres *Maurice Pradines* (1874-1958), em Filosofia Geral; *Henri Carteron*, em Filosofia Antiga; *Charles Blondel*, em Psicologia e *Maurice Halbwachs* (1877-1945), em Sociologia. De tal período, ressalta-se, certamente, a atenção e curiosidade com que acompanhou o *Curso de Ética e Política* ministrado por Pradines, no qual se tomava o pensamento filosófico do pensador judeu *Dreyfus* como exemplo das relações entra Ética e Política.

Em todo caso, *Henri Bergson* (1859-1941), estudado por todos, então, como a grande novidade filosófica do momento, foi, de longe, um dos mais fascinantes, fecundos e determinantes encontros intelectuais para o jovem Lévinas na França. Várias das mais caras formulações conceituais do pensamento levinasiano posterior denunciam o peso da influência de concepções filosóficas bergsonianas – por exemplo, suas concepções do *tempo* como *diacronia* e da *meta-física* como *diferente de ser, não-ser e saber* encontram-se, evidentemente, inspiradas no

questionamento bergsoniano da noção tradicional de "ser" e em sua compreensão do tempo como duração.

Ainda em Estrasburgo, por recomendação de um de seus jovens professores do Instituto Protestante, Lévinas lê *Logische Untersuchungen*, de *Edmund Husserl* (1859-1938). Tal leitura causou-lhe grande impacto e viria a marcar profundamente o andamento de todo seu desenvolvimento intelectual:

> Li as *Investigações Lógicas* com muito interesse e tive a impressão de ter encontrado não simplesmente mais uma construção especulativa inédita e sim **novas possibilidades de pensar**, uma nova possibilidade de passar de uma idéia a outra, **prescindindo da dedução, da indução e da dialética**, uma nova maneira de desenvolver os conceitos. [21]
>
> Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de "trabalhar em filosofia" sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método; percepção da convivência e da legitimidade de um questionamento e de uma pesquisa filosófica que se desejaria desenvolver "sem sair das fileiras". Foi este, sem dúvida, o primeiro atractivo da sua mensagem, que formula "a filosofia como ciência rigorosa". [22]

Em busca de melhores condições de exploração dessa recente e provocante descoberta, o jovem Lévinas parte para a cidade de Friburgo, na Alemanha, onde, durante o biênio de 1928 e 1929, estudaria a Fenomenologia com o próprio *Husserl*, que se apresentava, então, como o mais fundamental articulador conceitual desta central corrente filosófica contemporânea.

Já na Alemanha, todavia, Lévinas passa a participar, em paralelo aos seus estudos com Husserl, de seminários com um de seus mais importantes ex-alunos,

---

[21] LÉVINAS *apud* COSTA, 2000, p. 37; grifos meus.

[22] LÉVINAS, 1988a, p. 22.

Martin Heidegger (1889-1976) – tendo assistido, inclusive, ao seu famoso encontro desde com *Ernst Cassirer* (1874-1945) sobre o pensamento de *Immanuel Kant* (1724-1804), em Davos. A aplicação da análise fenomenológica à descrição do ser do ente que tem a forma do *Dasein*, feita por Heidegger em *Sein und Zeit*, deixou Lévinas bastante impressionado.

Curiosamente, o que no início prometia ser um grande encontro com a *Fenomenologia Transcendental* husserliana muda progressivamente de face, à medida que a *Ontologia Existencial* heideggeriana começa a parecer-lhe bem mais interessante em termos filosóficos.

> Husserl parecia menos convincente porque ele me parecia menos imprevisível (…) Tudo parecia imprevisível com Heidegger, as maravilhas de suas análises sobre a afetividade, os **novos acessos ao cotidiano**, a diferença entre ser e ente, a famosa diferença ontológica. (…) Falando em linguagem de turista, tive a impressão de ter ido a Husserl e ter encontrado Heidegger (…) um dos maiores filósofos da história. Como Platão, como Kant, como Bergson. [23]

Para Lévinas, estava claro que a trilha de Husserl estava sendo infinitamente prolongada e transfigurada por Heidegger.

Levando tal impressão inicial às suas últimas conseqüências teóricas, Lévinas apresenta, em 1930, aos vinte e quatro anos de idade, sua tese de doutorado, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, onde faz uma aproximação crítica à Fenomenologia Transcendental a partir da Ontologia Existencial, defendendo que a Fenomenologia repousa sobre um substrato ontológico mais originário, que o próprio Husserl não havia percebido, mas que Heidegger convincentemente mostrava, de forma analítica e descritiva, em *Sein und Zeit*.

[23] Lévinas *apud* Costa, 2000, p. 37, 38; grifo meu.

Depois de seu doutorado na Alemanha, Lévinas volta para a França, instalando-se em Paris. Ali, adota a nacionalidade francesa, presta serviço militar e passa a trabalhar como funcionário administrativo-pedagógico nas escolas parisienses da *Aliance Israelienne Universelle* [24]*.* Nesse mesmo período, Lévinas casa-se, em sua cidade natal, Kaunas, com Raïssa (Margarida) Lévi, filha de Lazare Lévi, um importante jurista oriental judeu – também grande conhecedor e admirador de música.

Vivendo em Paris, Lévinas passa a escrever artigos sobre a temática judia, assim como sobre a tradição filosófica fenomenológico-existencial, particularmente sobre o pensamento de Heidegger e Husserl, de quem traduz para o francês, junto a *Gabrielle Peiffer*, as *Cartesianische Meditationen*. De 1931 a 1932, participa dos famosos encontros filosóficos organizados por *Gabriel Marcel* (1889-1973).

Um claro destaque desse período de sua vida intelectual é, certamente, o texto ***De l'evasion***. Nele, pressentindo profeticamente o eminente horror nazista, **Lévinas universaliza, pela primeira vez em seu pensamento, o conteúdo próprio da eticidade judaica**, pretendendo que ela configure, em suas dimensões mais profundas, mais que apenas uma condição étnico-cultural, a própria medida última do humano: a saída de si, o deslocamento do eixo egológico, a própria desnucleação! Esse é, sem dúvida, um trabalho fundamental para uma correta compreensão das originalidades proposicionais da futura obra ético-filosófica levinasiana, particularmente quando em comparação ao pensamento ético-filosófico tradicional possibilitado pelo legado moral grego.

---

[24] Instituição fundada pelos judeus franceses no século XIX, voltada à emancipação cultural de judeus residentes em países nos quais não eram reconhecidos como cidadãos.

Não tardaria muito para que Lévinas, que já experimentara o *anti-semitismo czarista russo* em sua infância na Lituânia, experimentasse, agora em sua vida adulta, o *anti-semitismo nazista alemão,* que, de 1933 a 1939, com a ascensão de *Adolf Hitler* a chanceler da Alemanha, tomou corpo e se desenvolveu em boa parte da Europa, preparando o complexo cenário político possibilitador da Segunda Guerra Mundial.

Cidadão francês desde 1930, Lévinas ofereceu-se, em 1939, para participar na guerra como intérprete de russo e alemão. No ano seguinte, em Rennes, durante a ocupação da França pelos alemães, é feito prisioneiro, deixando sua esposa e filha expostas à perseguição nazista em Paris. Sua filha contava, então, com apenas cinco anos de idade.

Lévinas é mantido prisioneiro de guerra num campo de concentração nazista – Stammlager 11 B – em Hannover, na Alemanha, até 1945.

Embora, na condição de suboficial francês, Lévinas se encontrasse protegido pela *Convenção de Genebra*, por ser judeu, foi separado dos demais oficiais franceses e colocado junto a outros judeus, experimentando o amargor da segregação anti-semita e vendo os seus companheiros – em pouco tempo, indistintamente, judeus e cristãos, de todos os níveis culturais – serem torturados e assassinados.

Nesse período, quase toda sua família que permanecera na Lituânia é presa e massacrada pelos nazistas. Sua esposa e filha somente conseguem escapar da morte por terem sido escondidas em um mosteiro vicentino em Orleans.

Em que pesem os evidentes horrores de tal período, Lévinas o apresenta, num curioso paradoxo, como tendo sido, para si, de grande experimentação intelectual. Como aprendera ainda na infância, passou a ocupar todo seu tempo livre

com abundantes leituras, tendo estudado a obra de autores que ainda não tinha conseguido ler cuidadosamente – *Georg Hegel* (1770-1831), *Marcel Proust* (1871-1922)*, Denis Diderot* (1713-1784)*, Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778) e outros autores de diferentes procedências. Assim, ainda no cativeiro, começa a escrever ***De l'existence à l'existant***, que vira a ser publicado somente em 1947.

Neste trabalho, partindo de uma concepção do **ser como puro imediatismo**, Emmanuel Lévinas passa a pôr em questão uma série de categorias filosóficas historicamente consideradas como pilares dos modos de pensar no Ocidente, centrado sempre numa concepção de ser adequada ao conceitual e, consequentemente, ao geral e à lei. Faz-se evidente nesse trabalho um movimento de radicalização da instrumentação fenomenológica a partir das experiências de prisioneiro de guerra de Lévinas: desde então, seus os questionamentos de sua obra não mais buscam fundamentar-se em discordâncias meramente abstratas e lógicas mas na própria "experiência-na-carne" daquilo que passou a entender como um desdobramento necessário da Ontologia Ocidental, o totalitarismo do Ser enquanto neutralidade, existência impessoal, *il y a* [25] – haver puro, árido e absurdo – à luz do horror do qual a Civilização Ocidental pensou, erroneamente, poder "encontrar sentido" para todos e quaisquer entes existentes no mundo, inclusive para o homem. Nesse sentido, o pensamento de Heidegger passa a se lhe revelar o mais fiel dos representantes, na filosofia contemporânea, de tal violência totalitária, típica ao majoritário pensamento ocidental.

Ora, como "existência sem existente", o Ser somente pode revelar-se ao homem uma presença ensurdecedora, negra claridade incapaz de significar o ente

[25] Nesse sentido, vale ressaltar que, embora *il y a* seja a tradução francesa da expressão alemã *Es Gibt*; como conceito levinasiano, *il y a* apresenta-se bem distinta à proposta teórica heideggeriano de que o eu, em sua condição de *Es Gibt* – o que simplesmente há – constitua-se como uma consciência doadora de sentidos, neutra e inocente.

humano singular como algo mais que um mero nada, que mera peça num tabuleiro, que um objeto estratégico na guerra, pronto a ser transportado nos trens que o conduzem a sua destruição… Nos campos de concentração, assim eram significados e tratados, segundo Lévinas, seus companheiros, observados a partir das janelas alemãs como "*meros judeus*", entes a serviço de um projeto geopolítico maior, momentos de uma generalidade.

Encontrava-se muito clara para Lévinas, naquele momento, a necessidade de se pensar uma saída ética e, consequentemente, heterológica em termos de pensamento filosófico tradicional, ao que ele passaria a denominar e denunciar incansavelmente, desde então, como o egoísmo ontológico que precipitou o Ocidente na guerra…

Com a conhecida derrota dos nazistas ao final da Segunda Grande Guerra, Lévinas pôde retornar, junto a sua família, para Paris. Todavia, tal como em sua experiência infanto-juvenil na Ucrânia, seus dias de vítima do nazismo como prisioneiro de guerra haviam, mais uma vez, afetado seu espírito definitivamente. São inúmeros, nesse sentido, os desdobramentos dessas experiências no âmbito de seu pensamento filosófico.

A necessidade de exploração dos sentidos filosóficos da ironia do caos do pós-guerra de uma Europa que, até bem pouco, via-se como a mais radiante expressão da razão ilustrada, científica e tecnológica se apresentava, naquele momento, uma certeza para vários outros intelectuais franceses, de confissão judaica ou não – *Maurice Merleau-Ponty* (1908-1961), *Paul Ricoeur* (1913-2005), *Jean-Paul Sartre* (1905-1980), dentre outros. Lévinas participou profundamente dos movimentos sociais de esforço pela reconstrução cultural do Ocidente, nos quais se

buscava a construção de uma outra história ocidental, que tendesse a um “modo diferente” que o da guerra e do horror totalitários já conhecidos.

Para Lévinas, todavia, algo se apresentava cada vez mais evidente nesse sentido: a fadiga da Europa era a fadiga do Ser e da Ontologia! Assim inicia-se uma das mais fecundas fases da vida intelectual levinasiana, na qual ganham relevância atividades de reflexão e ensino das leituras hermenêuticas talmúdicas, passando o judaísmo das Escrituras e dos profetas a tomar, em sua obra, o próprio rumo da Filosofia. Seu maior intuito nesses anos foi, certamente, a reconstrução do pensamento judeu europeu a partir dos ensinamentos de mestres talmudistas capazes de diálogo crítico com a filosofia ocidental, tais como o judeu nômade *Monsieur Chouchani* e o sábio e estudioso *Henri Nelson*.

Esses foram anos de celebres participações em eventos públicos – como as quatro conferências proferidas, em 1947, no *Collège* filosófico fundado por *Jean Wahl* (1888-1974) e as participações regulares no *Coloque des Intellectuels Juifs* de língua francesa – e de muitas publicações em periódicos “engajados” – *Évidences, l’Arche, Journal des Communautés, Les Nouveau Cahiers*, dentre outros. Paralelamente a tais atividades, Lévinas assume também a direção da *École Normale Israélite Orientale*.

É dessa fase a publicação de ***Totalité et Infini, essai sur l’estériorité*** (TI), trabalho levinasiano que dá o tom da apresentação do pensamento do autor neste exercício.

Tese do doutoramento de Lévinas em Letras, TI é a primeira das três grandes sínteses constitutivas da fisionomia argumentativa própria ao pensamento ético-filosófico levinasiano [26].

Embora já publicado na forma de artigos esparsos em importantes revistas filosóficas européias – *Revue de Métaphysique et de Morale, Tijdschrift voor Filosofie* e *Espriti* – desde 1957, tal trabalho fundamental somente viria a público no formato de livro em 1961; no mesmo ano em que, embora o mundo acadêmico europeu tenha estranhado bastante a complexidade do acento por demais hebraico desse trabalho, Emmanuel Lévinas foi nomeado professor da *Universidade de Poitiers*, onde lecionaria até 1967, quando seria nomeado professor da *Universidade de Nanterre*.

O papel central cumprido por TI no contexto de sua obra é reconhecido, em vários momentos pelo próprio autor. O mesmo chega a afirmar que, embora não possa ser considerado um trabalho plenamente representativo de seu pensamento maduro, no sentido de representar aquele momento de uma obra em que sua última forma conceitual já se estabeleceu [27], TI deve ser entendido como a referência última à totalidade de seus posteriores trabalhos. Em certo sentido, não passariam mesmo seus demais trabalhos de prolongamentos de TI, nos quais o autor buscaria precisar-lhe argumentativa e conceitualmente intenções fundamentais [28].

Em verdade, desde o ponto de vista estritamente ético-filosófico, TI representa o início de uma perturbadora reviravolta argumentativa no caminho até então percorrido pelos diálogos levinasianos com a Filosofia, particularmente com a

---

[26] As outras duas sínteses de seu pensamento podem ser encontradas em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, publicada em 1974, e *De Dieu qui vient à l'idée*, publicada em 1982. Cf. Baccarini, 1998, p. 421; cf. Freire, 2002, p. 48.

[27] Cf. Lévinas, 2003, p. i-iv; cf. Lévinas, 2005, p. 281-285.

[28] Cf. Costa, 2000, p. 95; cf. Lévinas, 2003, p. i-iv; cf Lévinas, 2005, p. 281-285.

sua tradição fenomenológico-existencial [29]. Se, até então, era já possível perceber todo um esforço argumentativo trans-ontológico no pensamento levinasiano – isto é, em busca de dimensões discursivas para o além do ser e do não-ser e, consequentemente, do Eu moderno, "sujeito epistemofílico' [30] que a tudo pode englobar pelo saber –, é em TI que, pela primeira vez, tal esforço revela sua fundamental e original natureza ética, ao significar a possibilidade de des-totalização, isto é, de superação das formar históricas de limitação abstracionista da ética grega, cujo caminho conduziu sempre à totalidade egoísta do Eu-Mesmo-sempre, alérgico a qualquer forma de diferença absoluta.

"Facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral" [31]: é à luz de uma tão radical desconfiança que Lévinas abre TI, desenvolvido na forma de um severo diálogo ético-crítico da Filosofia consigo mesma, no qual é a mesma surpreendida, enquanto majoritariamente **ontologia** – inter-essada [32] forma grega de *amor ao saber* e de *exigência de universalização*

[29] Como já anteriormente afirmado, Lévinas foi um grande freqüentador dos textos husserlianos e heideggerianos (especialmente de *Sein um Zeit*). Ao longo de sua trajetória intelectual, tais autores experimentaram algo tanto da ordem de um fiel discipulado, responsável por comentários, interpretações, traduções, enfim, por sua principal divulgação em língua francesa, quanto da ordem de uma competente e criativa superação, principalmente em função das problemáticas referentes à precedência do ético em relação ao ontológico. Seu respeito por outros nomes dessa tradição filosófica – Martin Buber, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig e Henri Bergson, por exemplo – assume, em quase todos os seus trabalhos, a forma de um explícito reconhecimento de dívida intelectual. Cf. COSTA, 2000, p. 25; 51-94; cf. LÉVINAS, 2003, p. i-iv; cf LÉVINAS, 2005, p. 281-285; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 660; cf. BEZERRA: 2002.

[30] Esta expressão, utilizado pelo filósofo catalão Jose Ferrater Mora em seu *Diccionario de Filosofia*, aponta para um fundamental traço distintivo da filosofia moderna quando em oposição à filosofia grega e à medieval, as quais apresentavam uma clara preferência pela temática "ontofílica". Ser "epistemofílico" significa tomar como principal problema da filosofia, em última análise, o tema da relação entre o sujeito e o objeto de cognição e, consequentemente, o método dessa relação – ou seja, o problema do conhecimento. Cf. PONDÉ, 2001a, p. 193.

[31] LÉVINAS, 1988, p. 9.

[32] A crítica levinasiana às possibilidades éticas da Filosofia enquanto ontologia esta emblematicamente apresentada em sua crítica ao conceito de *ser* a partir do *dés-intér-essément*, "em dois sentidos: o primeiro e mais comum, gratuidade da relação, cujo móvel não é o interesse; segundo e mais radical, *deixar* (des) de conceber a relação de um espaço *entre* (inter) ocupado pelo ser (esse), isto é, delimitado pelo horizonte conceitual da ontologia". Cf. RABINOVICH, 2000, p. 09.

lógica [33] –, não menos que eticamente limitada em seus procedimentos argumentativos e teoréticos mais fundamentais; não menos que profundamente incapacitada de apresentar, como sempre foi sua maior pretensão, quaisquer formas de respostas últimas e terminantes quanto à verdade e validade da conduta humana no mundo, uma vez que já secundária em relação às dimensões éticas do humano, as quais não se apresentam, em sua universalidade, dependentes do conceitual e abstrato mas, antes, fundadas na imediaticidade e concretude da Sensibilidade, pré-originária do humano.

Dessa forma, Lévinas acaba por operar conceitos filosóficos clássicos em inflexões incrivelmente originais, merecendo certamente destaque, particularmente à luz dos interesses investigativos do presente exercício, sua complexa apresentação do *Bem* como *Transcendência*, isto é, como desbordar de todos os quadros ontológicos e gnosiológicos aos quais restringiu historicamente o Ocidente a forma e o sentido da relação com o Outro. Vale reconhecer, certamente, a coerência que uma tal concepção do Bem apresenta ante a convicção ética levinasiana de que, desde o ponto de vista da existência humana, o **pessoal concreto** conta bem mais que o **geral abstrato**, uma vez que o outro-enquanto-outro escapa sempre à fenomenologia do olhar-saber: eis o sentido da lição ética da interpretação fenomenológico-existencial levinasiana de suas experiências de refugiado judeu!

Em todo caso, é certo que ao Ocidente, civilização que “apostou todas as suas fichas” no **saber** e em seu suposto poder de “cortejar” a **universalidade** e **necessidade** do Ser como Verdade e Bem, nada possa talvez apresentar-se mais escandaloso! [34]. Talvez por isso, pois, em que peso o respeito que desde sempre lhe

---

[33] Cf. REALE, 2002.
[34] Cf. LÉVINAS, 1997, p. 9,10; cf. COSTA, 2000, p. 95-144; cf. MELO, 2003, p 17,18; cf. ROLAND, 1998; cf. PIVATTO, 2000, p. 81, 84.

devotou a academia européia, TI encontrou muito maior ressonância no seio de comunidades filosóficas que, como a latino-americana, têm o desafio de pensar filosoficamente a partir da plena consciência de sua condição de violentamente “incorporados”, “civilizados-ocidentalizados”, enfim, de totalizados. Nesse sentido, é evidente a influência exercida pelas principais propostas de TI sobre o pensamento de filósofos e teólogos da libertação como *Enrique Dussel*, *Osvaldo Ardiles*, *Juan Carlos Scannone*, dentre outros. [35]

Em todo caso, como já afirmado anteriormente, TI, embora fundamental, não configura sozinho a fisionomia própria do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas.

Em 1974, apenas um ano após a publicação do corajoso e provocativo livreto anti-estruturalista *Humanisme de l’autre homme* e de sua nomeação como professor da *Sorbonne (Paris IV)* – aí concluiria sua vida acadêmica –, Lévinas traz a público ***Autrement qu’être ou au-delà de l’essence***.

Esse trabalho é amplamente reconhecido pelos comentadores da obra levinasiana como aquele no qual esta se apresenta em sua forma final de elaboração. Nele, **o autor consegue, definitivamente, levar às últimas conseqüências seu incansável diálogo ético-crítico com a ontologismo da Filosofia Ocidental majoritária, superando, de modo incrivelmente criativo, a linguagem ontológica** à qual, segundo o próprio Lévinas, TI não cessa ainda de recorrer [36].

O resultado de tal esforço argumentativo ganha corpo no uso recorrente de uma carregada linguagem metafórica, a partir da qual se *anuncia* sempre muito mais

---

[35] Cf. MANCE, 1994.

[36] Cf. LÉVINAS, 2005, p. 281.

do que se pode *enunciar*, num fluxo argumentativo em que são transgredidas todas as formas tradicionais de esquematismos lógicos conhecidos em função de *uma forma ética de prática da filosofia*, ou seja, numa forma de praticar filosofia em que o Sujeito Moderno é, sistematicamente, colocado pelo avesso, invertendo-se todo o caminho ocidental de descoberta e significação da subjetividade:

> No livro, falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo. [37]
>
> O Eu não é uma totalidade em si mesmo, ele é um ser sem mundo, um existente sem tempo e sem repouso no conceito. A relação ética (…) Exige o abandono do Mesmo da condição de condutor da racionalidade; exige que o Eu abandone seu lugar privilegiado e se torne responsável, servidor, incapaz de matar ou de reduzir o outro num conceito. Toda complicação do pensar *autrement* está na condição de pensar outro modo de ser sujeito. [38]

Nas seguintes décadas de oitenta e noventa do séc. XX, Lévinas publicaria e participaria de encontros filosóficos incansavelmente, deixando, quando de sua morte em 1995, uma obra complexa e extensa, composta de um pensamento talmúdico e de um pensamento filosófico próprios de grande originalidade, assim como de um conjunto curiosos diálogos com outros importantes pensadores contemporâneos, aos quais dedicou cuidadosos estudos biobibliográficos – *Maurice Blanchot*, *Martin Buber* (1878-1965), *Franz Kafka* (1883-1924), *Paul Celan* (1920-1970), *Jacques Derrida* (1930-2004), *Sören Kierkegaard* (1813-1855), *Marcel Proust*, *John Wahl*, *Gabriel Marcel* (1889-1973), *Franz Rosenzweig* (1886-1929), *Vladimir Jankélevitch* (1903-1985), dentre outros.

---

[37] Lévinas, 1988a, p. 87.

[38] Melo, 2003, p. 18

Tudo isso faz da obra levinasiana, sem qualquer espaço para dúvidas, uma passagem necessária para qualquer um que deseje conhecer os sentidos filosóficos da configuração espiritual contemporânea. Enfim, tomando de empréstimo algumas palavras de Derrida, um dos muitos pensadores contemporâneos introduzidos por Lévinas no pensamento:

> Não posso e nem mesmo desejaria encontrar as palavras precisas na doação do justo valor da **obra** de Emmanuel Lévinas. A mesma apresenta-se tão vasta que seus limites já não mais se podem ver, sendo necessário reaprender com ele próprio, em **Totalidade e Infinito**, por exemplo, como pensar o que de fato é uma “obra” – a fecundidade. Esta seria, certamente, uma tarefa para séculos de leitura. Já hoje, bem além da França e da Europa – têm-se milhares de sinais disso todos os dias, através de um número crescente de publicações em várias línguas, traduções, seminários, colóquios etc. – as repercussões de seu pensamento têm mudado o curso da reflexão filosófica de nosso tempo, assim como a própria reflexão *sobre* a filosofia: sobre o que a relaciona à ética ou, segundo uma outra concepção da ética, com a responsabilidade, a justiça, o Estado e, no limite, com outra idéia da normatividade, uma idéia que segue sendo mais atual que qualquer possível novidade teórica, uma vez que se orienta para a anterioridade absoluta do rosto do Outro. [39]

B. Um filósofo judeu…

Em função de sua biografia e, mesmo, da linguagem filosófica forjada e utilizada por Emmanuel Lévinas ao longo de sua obra, não se faz incomum sua

---

[39] DERRIDA, 1997. Tradução livre para: *“No puedo encontrar, ni siquiera desearía tratar de encontrar las palabras precisas que den el justo valor a la **obra** de Emmanuel Levinas. Es tan vasta que sus orillas ya no se pueden ver, y habría que empezar por aprender de él y de **Totalidad e infinito**, por ejemplo, cómo pensar lo que es una “obra” –y lo que es la fecundidad–. Además, no cabe la menor duda, ésta sería una tarea de siglos de lectura. Hoy, más allá de Francia y Europa – observamos día a día incontables indicios de esto en un número creciente de publicaciones, traducciones, cursos, seminarios, conferencias – las repercusiones de su pensamiento han cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, así como de la reflexión sobre la filosofía: sobre qué es lo que la relaciona con la ética o, según otra idea de la ética, con la responsabilidad, la justicia, el Estado y, por lo demás, con otra idea del orden, una idea que sigue siendo más actual que cualquier innovación, porque precede absolutamente al rostro del Otro”*.

adjetivação como um *pensador judeu*. E o correto entendimento de tal adjetivação parece mesmo ser inegociável à possibilidade de um entendimento pleno da significação última de sua obra ético-filosófica.

Nesse sentido, vale reconhecer, inicialmente, que Lévinas, assim como tantos outros pensadores judeus contemporâneos saídos milagrosamente das cinzas dos campos de extermínio nazistas, viu-se obrigado a jogar-se, desde muito cedo em sua vida intelectual, na longa aventura de buscar algum significado para seu tempo, tão fortemente marcado pela desgraça e horror. No caso de Lévinas, tal trajetória intelectual foi ganhando a configuração, desde seu início, de uma severa denúncia dos **limites éticos da secularizada inteligibilidade moral moderna**, acostumada a degenerar, quase sempre, em mero preceituário de comportamentos, naquele tipo tão comum de *moralismo* que, nascido da perda do amor místico-especulativo que arde na verdadeira investigação filosófica, nada consegue dizer ao homem quanto às questões que os modos mais básicos e imediatos de ser de sua condição lhe apresentam. [40]

Em sua aventura filosófica, Emmanuel Lévinas faz uma preciosa e fundamental descoberta: a dignidade ético-filosófica de sua tradição cultural particular, as raízes bíblicas do pensamento ético ocidental a par de suas raízes gregas – marca tão própria a seu pensamento, repleto, por todos os lados, da força orientadora do excedente de sentido moral guardado na experiência mosaico-profética [41]. Daí a manutenção de sua obra sempre *entre* a **sabedoria judaica** e a **filosofia grega**, de sua apresentação na forma de um difícil e severo diálogo entre os modos de condução no pensamento desenvolvidos pela **nômade sabedoria anciã do Povo do Livro** e **aquele saber que teve origem na Grécia**.

[40] Cf. VAZ, 2000c, p. 30-47; cf. GARGANI, 1997, p. 141.
[41] Cf. VATTIMO, 2001.

Se estiver certo Lévinas ao sugerir ser grego o *logos* mas semita o *sentido*, apresenta-se sua descoberta filosófica vital a um mundo cultural que, como o ocidental contemporâneo, encontra-se cindido entre a exigência de reencontrar uma unidade argumentativa sistemática capaz de dar coerência e validade aos seus saberes ético-filosóficos fundantes e o reconhecimento trágico da falência dos seus sentidos morais tradicionais mais precioso – estilhaçamento de todos os princípios e sistemas éticos em que se norteavam e sustentavam suas sociedades: crise da razão, das ciências humanas, dos humanismos e suas instituições, da esperança, enfim, na possibilidade de algum motivo para a vida humana. [42]

> As leituras talmúdicas levinasianas fazem da filosofia um instrumental importante de explicitação e de críticas daquilo que o Ocidente desprezou (…). A intenção de Lévinas é falar *autrement* para o Ocidente já habituado e convencido de que possui um único modo de falar do ser. A filosofia se adequou aos esquematismos construídos desde os gregos. **Sistemas, conceitos, significações e sabedoria filosófica fizeram um caminho que culmina numa totalidade do sujeito que pode, que sabe e que possui todas as possibilidade culturais, econômicas, políticas e sociais**. [43]

Mas, importa saber, praticar a filosofia partindo de usa condição étnica nunca significou para Lévinas a assunção de óticas integristas e fanáticas:

> No ano de 1948, quando se deu a criação do Estado de Israel e a primeira guerra árabe-israelita, vários intelectuais se posicionaram a favor do sionismo. (…) Ser judeu, para ele [Lévinas], não quer dizer o mesmo que ter uma pátria judaica, um Estado de Davi. [44]

O autêntico messianismo que perpassa a vida de Israel consiste, na compreensão levinasiana, na *obrigação coletiva diante do imperativo ético*, uma vez

[42] Cf. Mancini, 2000, p. 189; cf. Vaz, 2000c, p. 13, 20; cf. Baccarini, 1998, p. 427, cf. Vattimo, 1997.

[43] Melo, 2003, p. 17; grifo meu.

[44] Melo, 2003, p. 16, 17.

que o *“povo eleito”* é tal não porque detenha algum primado ou privilégio, mas por sua vocação a testemunhar a *responsabilidade universal de cada um para com todos e de cada povo para com os outros*. [45]

Assim, mesmo não declinando em nenhuma circunstância sequer de sua condição de pensador judeu, Emmanuel Lévinas, com o rigor que lhe era próprio, buscou sempre precisar as conseqüências e significações últimas de uma tal condição e adjetivação, particularmente quando atribuída a um pensador que, como ele, pretendesse apresentar uma obra de natureza radicalmente filosófica. [46]

Ser um pensador judeu significou sempre, para este autor, ser um filósofo que busca fazer filosofia sem renegar nem sua *formação intelectual ocidental* nem suas *experiências étnico-culturais tradicionais*. Não no sentido, é certo, de buscar fazer aproximações ingênuas entre conceitos do saber filosófico e saberes tradicionais – míticos, religiosos ou sapienciais. Em Lévinas, a condição de pensador judeu não significou nunca o apelo a textos religiosos como premissas para a realização de afirmações que, apenas pretensamente filosóficas, não nascessem, de fato, do esforço rigoroso da crítica, acabando por expressar somente particularismos impossibilitados de qualquer justificação quanto a suas razões originárias. Para ele, somente deveriam ser aceitas aquelas sugestões do versículo [47] à vida intelectual capazes de, mesmo após uma rigorosa testagem filosófica, continuar a falar sobre questões que inquietam o homem em todas as épocas, ou seja, somente poderiam apresentar qualquer interesse filosófico aquelas sugestões da tradição que, mesmo nascendo num pensamento temática e esteticamente não-filosófico, pudessem

---

[45] Cf. SINDONI, 1998, p. 193, 197; cf. PIVATTO, 2000, p. 79, 80, 84.

[46] Cf. PIVATTO, 2002, p. 181.

[47] Forma como foi por ele nomeado o texto religioso tradicional de sua cultura.

resistir à convocação filosófica à universalização humanamente significativa do que pretende anunciar. [48]

> É certo que, discutindo sobre o direito de consumir ou não consumir "um ovo botado num dia de festa", ou de receber as indenizações devidas a prejuízos causados por um "boi furioso", os sábios do *Talmud* não discutem nem sobre um ovo, nem sobre um boi mas, implicitamente, colocam em questão idéias fundamentais. (…) **se o *Talmud* não é a filosofia, seus tratados são uma fonte eminente dessas experiências das quais se nutrem os filósofos** (…) o objetivo dominante de nossa exegese visa obter as perspectivas universais a partir do particularismo aparente em que nos encerram os dados extraídos daquilo que, impropriamente, se chama a histórica nacional de Israel. [49]

> Limitemo-nos por ora à linguagem da *Michna*, como se ela não devesse transbordar do pensamento que lhe traz as noções que exprime e que, à primeira vista, a um parisiense de 1974 – e, intelectualmente, somos todos de Paris –, parecerão fora de uso, particularistas ou, no mínimo, exóticas. Entretanto, o peso do sentido dessas noções é considerável precisamente porque elas permanecem como que soldadas aos exemplos cujos conteúdos generalizam e formalizam. Permitem elas, ainda, compreensões múltiplas que procedem não da ambigüidade, mas da riqueza inesgotável das **inumeráveis dimensões do concreto**. **Talvez conceitos ocidentais se desliguem dessas noções de modo prematuro. Ó, a impaciência do conceito**! Aqui, a discussão volta sem cessar aos exemplos, e deixa germinar novos conceitos e torna a partir em novas direções. (…) Essas **noções atreladas ao concreto** deixam ao jogo da teoria um campo diferente daquele em que se movem os conceitos de **abstração pura**. [50]

Não se dirige a obra filosófica levinasiana em sua condição de pensamento judeu, pois, nem na direção da Teologia, enquanto doutrina das religiões positivas, nem na direção da Mística Mistérica ou, mesmo, Profética [51]. Percebe-se nela, antes, um grandioso esforço argumentativo em busca de sua firme manutenção no âmbito da Filosofia, particularmente naquela tradição da filosofia ocidental capaz de partir do sentido do **imediatismo concreto** que sustenta a vida humana – a comunidade

[48] Cf. LÉVINAS, 2002b, p. 11; cf. LÉVINAS, 2001, p. 11.

[49] LÉVINAS, 2003b, p. 14, 17; grifo meu.

[50] LÉVINAS, 2002b, p. 18, 19; grifos meus.

[51] Cf. VAZ, 2000c: 29-75.

argumentativa chamada de Fenomenológico-existencial; não, é certo, sem apontar e buscar superar, também nela, quaisquer limites éticos presentes. [52]

A esta altura, se já se pode esperar que tenha o leitor claramente como o fato de filosofar a partir de sua condição judia não levou Lévinas, necessariamente, a apresentar um pensamento ético de contornos etnocêntricos, o mesmo não pode ainda ser dito, decerto, quanto à possibilidade de que sua obra ética, ao desenvolver-se partindo de signos lingüísticos tradicionais da religião judaica, acabe por apresentar-se como apenas mais um exemplo, não raro, de apologéticas confessionais que buscam respeitabilidade ao serem elaboradas segundo a forma estética do discurso filosófico. Nisto ajudará, certamente, deter-se um pouco no entendimento levinasiano do conceito **religião**.

Inicialmente, faz-se necessário reconhecer como ausente da obra levinasiana qualquer referência a formas diretas e imediatas de relação com o Divino. Nela, as únicas formas de culto ou de liturgia possíveis dão-se no âmbito da **relação ética**, do face-a-face com o outro homem nas praças, nos caminhos cotidianos freqüentados pelos comuns, nas cenas da história das lutas por dignidade e justiça… somente em tais cenários e a partir de tais relações é que o nome de Deus poderia, para Lévinas, fazer qualquer sentido – vida moral e vida religiosa fundem-se e superam-se, a um só tempo, na **ordem do ético**, isto é, na relação-sem-relação em que o Eu apenas pode aproximar-se de Deus esquecendo-se de si próprio na dedicação ao próximo em sua alteridade intocável. [53]

> Eu não gostaria de definir nada através de Deus, já que conheço o humano. É Deus que posso definir através das relações humanas,

---

[52] Cf. COSTA, 2000, p. 46, 47.
[53] Cf. PIVATTO, 2002b, p. 179, 181, 182, 194.

> não o inverso. A noção de Deus – Deus sabe que eu não me oponho a ela! Mas quando devo dizer algo sobre Deus, faço-o sempre a partir das relações humanas. **A abstração inadmissível é Deus**; eu falarei de Deus em termos de relação com Outros. Não rejeito o termo de religioso, mas adoto-o para designar a situação em que o sujeito existe na impossibilidade de esconder-se. Não parto da existência de um ser supremo e potentíssimo. Tudo o que poderei dizer sobre ele virá dessa situação de responsabilidade, que é religiosa no sentido de que o Eu não pode evitá-la. Se você quiser, é Jonas que não pode fugir. **Você está diante de uma responsabilidade de que não pode furtar-se, não está realmente na situação de uma consciência que reflete e, refletindo, já retrocede e se esconde**. É nesse sentido que eu aceitaria o termo religioso, que não quero usar, porque é uma fonte contínua de mal-entendidos. Mas a situação excepcional, em que você está sempre diante de Outros, em que não existe algo privado, eu chamarei de situação religiosa. Tudo o que em seguida direi de Deus partirá dessa experiência, e não inversamente. **A idéia abstrata de Deus é uma idéia que não pode iluminar uma situação humana. A verdade é o inverso**. [54]

> Reservamos [apenas] à relação entre o ser cá em baixo e o ser transcendente que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – a relação sem relação – o termo de religião. (...) A religião, em que a relação subsiste entre o Mesmo e o Outro a despeito da impossibilidade do Todo – **a idéia do Infinito – é a estrutura última**. (...) Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção "e", esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto. (...) **inevitavelmente o Outro faz-me frente – hostil, amigo, meu mestre, meu aluno** – através da minha idéia do Infinito. **A reflexão pode, sem dúvida, tomar consciência deste frente a frente, mas a posição "contra a natureza" da reflexão não é um acaso na vida da consciência. Implica impugnação de si, uma atitude crítica que se produz em frente ao Outro e sob a sua autoridade**. [55]

Assim, embora Lévinas não tivesse, pois, motivos para discordar que o *"pensador religioso"* e o *"pensador metafísico"* apresentam-se como duas figuras dificilmente distinguíveis, já que, enquanto o filósofo pensa pró ou contra Deus enquanto o teólogo quer pensar, por seu turno, toda a incognoscibilidade de Deus – finalidades argumentativas somente possibilitadas numa comum prática de contemplação e especulação transformadora do sujeito, do objeto e da relação entre eles –, repetidas vezes fez questão de precisar que o seu discurso não pretendeu

[54] LÉVINAS *apud* BACARRINI, 1998, p. 429, 430; grifos meus.

[55] LÉVINAS, 1988, p. 66, 67, grifos meus.

nunca ser teológico. Em tais situações, Lévinas se refere à palavra Teologia num sentido muito preciso: a pesquisa de uma **teo-lógica**, ou seja, a pesquisa de uma *maneira racional de falar de Deus*. Ora, nesse sentido, muito diferentemente de uma teo-lógica, o pensamento filosófico levinasiano pretendeu ser sempre uma *investigação sobre a possibilidade de entender a palavra de Deus como uma palavra significante do homem e sua existência*. [56]

Uma curiosidade a esta altura: em que pese sua formação familiar e étnico-cultural, Lévinas não inicia sua trajetória investigativa em Filosofia já plenamente consciente da **potência ética da questão filosófica de Deus**. Em verdade, o início de sua produção filosófica apresenta-se quase que totalmente desprovido de tal questão, que apenas vai tomando espaço crescente em sua reflexão à medida que seu amadurecimento, intelectual e existencial, lhe possibilitam plena consciência de sua natureza filosoficamente incontornável e infinita. Daí, mesmo que se possa reconhecer que a **Idéia do Infinito** tenha ultrapassado, ao longo de sua obra, os limites do âmbito discursivo formal, passando a ser assumida, cada vez mais, como o **"sinônimo" filosófico do "Nome" de Deus** – particularmente depois de *Outramente além de ser* e do fundamental ensaio *Deus e a filosofia* [57] –, pode-se perceber, com relativa facilidade, como Lévinas, até o final de sua vida, manteve sempre grande resguardo quanto à possibilidade de resvalos em enfoques não-filosóficos ou pseudo-filosóficos de Deus, nos quais não se resguarda a Transcendência Absoluta do Deus bíblico, arrastando-o na torrente da objetivação ou das necessidades humanas.

---

[56] Cf. Bosco, 1998, p. 585, cf. Baccarini, 199, p. 422, 424, 425, 432; cf. Lyotard, 1998, p. xvii, 73; cf. Pivatto, 2002b, p. 178, 179, 182; cf. Sindoni, 1998, p. 199.
[57] Bacarrini, 1998, p. 429, grifo meu.

Reconheça-se, portanto, que fazer filosofia partindo de tal perspectiva do sentido humanamente profundo do religioso leva o discurso sobre Deus a resolver-se, necessariamente, na salvaguarda do sentido da *Transcendência*, colocando a "significação do sentido", como queria Lévinas, além dos planos do *Saber* e da *Ontologia* – a *Transcendência* é o absoluto que se recusa à *imanência* do discurso, mesmo que este busque ser o da (mera) diferença ontológica (Heidegger…).

A *Transcendência* ou é um excesso ou não é: *surplus* de sentido cuja incompreensibilidade e conseqüente irredutibilidade à posse do conhecer revela toda sua potência ética ao reforçar a capacidade de suportar o incomensurável, aguçando a sensibilidade humana para o convívio com as diferenças cotidianas…

Em Lévinas, aparece Deus sempre, pois, como o *Infinito* e o *Ab-solutus*, não pertencendo nunca à ordem do tema, absolvendo-se sempre da presença na representação, "fazendo-se" presente apenas de maneiras peculiares no cotidiano, precisamente naquelas ocasiões em que, como se verá adiante, rompe-se a crosta do Ser. Em tais formas de experiência de Deus, a consciência filosófica é arrastada a um "*u-topos*" – não-lugar – fora, antes, depois, não referente, enfim, à Onto-*logia* e à Teo-*logia*, transgredindo, conseqüentemente, todos os limites da reflexão em nome de uma via de conhecimento "enfática", "eminencial": **o encontro com Deus não chega ao homem para que ele possa acreditar ou interessar-se por Deus, mas para que ele possa *confirmar* que há um significado no mundo**.

Eis, pois, o sentido preciso da nomeação de Lévinas como um pensador judeu: centralidade, em sua obra, do tema da força ética da *Transcendência*, do além da essência enquanto outramente-que-ser.

Provocativamente, Lévinas chega mesmo a afirmar que o pretendido por seus estudos era

> fazer com que viesse à tona a catarse ou a desmitificação do religioso que opera a sabedoria judaica (…) A **Torá oral** fala "em espírito e em verdade", mesmo quando parece triturar versículos e a literatura da **Torá escrita**. **Ela libera o sentido ético como a última coisa inteligível do humano e até do cósmico**. [58]

Tal curioso "ateísmo teológico" da obra levinasiana tem levado muitos à afirmação de que seja seu autor *o mais laico dos pensadores religiosos e o mais religioso dos pensadores laicos contemporâneos*.

Para finalizar esta sessão, não custa reconhecer como os procedimentos argumentativos levinasianos quanto ao legado moral da cultura hebraica encontram-se bastante aproximados àqueles mediante os quais os pensadores gregos antigos pretenderam justificar rigorosamente seu próprio *ethos*, buscando produzir, a partir de tal esforço intelectual, uma ciência capaz de dar conta das dimensões necessárias e universais da conduta humana no mundo.

Esse é, aliás, um outro interesse filosófico da obra ética levinasiana que não pode ser desprezado: faz-se ela um testemunho incontestável da possibilidade e, mesmo, da necessidade de uma maior exploração por parte da consciência filosófica contemporânea das contribuições ético-filosóficas residentes nas mais variadas tradições culturais não-gregas constitutivas da Civilização Ocidental.

Em meio à complexidade multicultural que configura o moralmente desorientado mundo ocidental contemporâneo, não é esse, certamente, um interesse menor, particularmente para o pensamento ético da América Latina, o qual, assolado ultimamente pela proclamação cínica do "fim-das-utopias", parece ter já se esquecido da possibilidade e necessidade de uma filosofia latino-americana

---

[58] LÉVINAS, 2001, p. 11, 12; grifos meus.

capaz de produzir um pensamento ético surgido a partir dos horizontes simbólicos guaranys, tupys, quíchuas etc.

Capítulo II – FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: ENTRE O “AMOR AO SABER” E A “SABEDORIA DO AMOR”

Há metafísica bastante em não pensar em nada (…)
Pensar em Deus é desobedecer a Deus,
Porque Deus quis que o não conhecêssemos,
Por isso se nos não mostrou…

Alberto Caeiro
(heterônimo de Fernando Pessoa, quando ante o Infinito)

A. "Que é a Filosofia?": de uma perspectiva helênica a uma perspectiva semita

Após acompanhar as discussões do capítulo anterior, talvez já possa aceitar o leitor, sem muitas dificuldades, que apresenta a totalidade da obra ética levinasiana um recorrente problema fundamental para a consciência filosófica contemporânea: seria a forma ocidental tradicional de fazer filosofia, aquela aprendida com os

gregos, a única ou, mesmo, a mais correta forma de se pensar filosoficamente? Em conseqüência, haveria a possibilidade de um consistente fazer filosófico de natureza não-grega, ou seja, praticado a partir de horizontes lingüístico-culturais outros que os gregos? Em caso afirmativo, quais seriam, então, as características de uma tal prática de pensamento?

Ante tais afirmações já estará, talvez, a menear a cabeça um leitor que se apresente metodologicamente atento desde o ponto de vista filosófico: “Ora, por mais que se possa aceitar a tese de que seja ‘Que é a Filosofia?’ o grande cenário da obra levinasiana; mesmo que, em cada momento das reflexões que constituem tal obra, mesmo que velada sob a linguagem de suas enunciações, se possa surpreender a questão ‘Que é a Filosofia?’ em sutis insinuações; mesmo assim, a prudência teorética ensina não se dever atacar de frente uma questão tão aberta, tão arriscada, tão capaz de levar um exercício com as dimensões do presente a perder-se, sem retorno, de suas intenções originais – a insistência indolente com que costuma tal questão reapresentar-se historicamente, mesmo naqueles muitos momentos em que se pensou já lhe terem sido apresentadas respostas de caráter terminante, é prova cabal da correção de tal prudência! Quanto mais se posta, como insinua o título do tópico em desenvolvimento, ao lado de um problema tão resistente a estudos conclusivos como se apresenta o do sentido civilizatório da filosofia em meio às particularidades críticas da condição espiritual ocidental contemporânea”. E, decerto, encontra o leitor, nesse sentido, várias razões para tal ponderação…

Por outro lado, todavia, se for mesmo possível evocar a biografia de Emmanuel Lévinas como diretamente responsável por se ter desenvolvido a questão do sentido civilizatório da Filosofia para o mundo ocidental como um problema

central em sua obra ético-filosófica, é preciso reconhecer, igualmente, a impossibilidade de uma séria aproximação ao seu pensamento que prescinda de um estudo minimamente detido da função central cumprida nela pela questão “Que é a Filosofia?”. Ainda mais: faz-se necessário reconhecer mesmo que essa é uma questão que, desde o ponto de vista filosófico, apresenta-se como um problema sempre irrecusável e contemporâneo, convocando sempre a consciência filosófica de cada novo tempo histórico a buscar apresentar-lhe resposta satisfatória, já que *foz* para onde se dirigem e desembocam, em seus momentos conclusivos, todos e quaisquer possíveis temáticas filosóficas realmente significativas à *experiência humana do sentido de seu destino no mundo*. [59]

Em todo caso, a presente referência insistente a tal questão cumpre uma função bem clara às finalidades argumentativas deste exercício: uma vez que se possa aceitar que a mesma apresente, de fato, função heurística tão vital ao fazer filosófico, deve-se poder esperar que comunidades argumentativas distintas lhe ensaiem distintas formas de aproximação e de ensaio de resposta. De maneira mais precisa, deve poder-se esperar que comunidades argumentativas ocidentais advindas de horizontes simbólicos essencialmente gregos e comunidades argumentativas ocidentais advindas de horizontes simbólicos outros-que-gregos, das quais a obra levinasiana faz-se, sem dúvida, uma luminosa representante, apresentem-se bem distintas em suas aproximações de ensaios de resposta.

Se for mesmo este o caso – e esta é uma das hipóteses deste exercício –, a fim de entendê-lo em suas mais profundas dimensões argumentativas, faz-se vital reconhecer o pensamento ético-filosófico levinasiano como ambientado numa tradição discursiva outra-que-grega muito peculiar no cenário filosófico ocidental,

---

[59] Cf. Heidegger, 1999, p. 27; cf. Almeida, 2002, p. 18; cf. Lévinas, 1988, p. 32.

aquela marcada por uma **prática hermenêutica epistemologizante do pensamento judaico**, da qual participam filósofos centrais ao pensamento mundial, como *Baruch Spinoza* (1632-1667), *Walter Benjamim* (1892-1940), *Martin Buber*, *Gershom Scholem* (1897-1982), *Abraham Heschel* (1907-1972), dentre outros: [60]

Para tal tradição de pensamento, *pensar filosoficamente significou sempre pensar a própria possibilidade e a própria forma do pensamento no confronto com o "vazio"*:

> A vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita somente às atividades que têm algo por objeto. Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso em alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante. (…) Aquele que diz TU não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa (…). Na medida em que se profere o TU, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz TU não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação. [61]

Desde uma perspectiva filosófica, pois, a hipótese etno-religiosa judaica central não se resume simplesmente à existência de Deus. Implica a mesma, antes, numa espécie de *"método de Deus"*, algo da ordem de uma *exegese da existência humana a partir do ponto de vista de Deus*, caminho do pensamento que se expressa num olhar profundamente crítico e agressivo quanto à ingenuidade grosseira da majoritária crença ocidental na viabilidade do Homem como causa suficiente de si mesmo. [62]

---

[60] Cf. PONDÉ, 2002.

[61] BUBER, s.d., p. 04, 05.

[62] Cf. PONDÉ, 2003, p. 91, 92.

Nas palavras do próprio Lévinas, o conhecimento advindo dessa sua tradição se apresenta como *“Violência do sobrenatural, alienação, para aqueles que vêem na auto-suficiência do idêntico, a última figura do livre e do racional”* [63].

Desde que passou o pensamento judaico a manter, nos limiares da Idade Média, um diálogo filosófico frontal e sistemático com as tradições filosóficas ocidentais adstritas aos horizontes civilizatórios greco-latinos, não parece ter sido outra sua questão e ensino: **a plena determinação do que seja o Ser e seu sentido e, portanto, do que seja a Verdade e o sentido da relação entre os homens permanece absolutamente fora do alcance da inteligibilidade humana…** [64]

Esse é, certamente, um ponto de vista bastante estranho à toda a tradição filosófica greco-latina. Como explicou o *pensador cristão oriental do século XII Gregório Palamás* (1296-1359) [65], o “helenismo platônico” desconheceu sempre que o chamado espírito ou alma humana não é igual a Deus, identificando tudo que é imaterial a Deus mediante a demarcação, simplista, de uma dimensão sensível (corpo e matéria) e uma dimensão supra-sensível (alma e espírito). Segundo Palamás, a tradição bíblica – essa mesma em que encontra Lévinas sua inspiração fundamental –, ensina, pelo contrário, que, embora capazes de relação com Deus, tanto a alma quanto o corpo são **infinitamente distintos e separados deste**.

---

[63] Lévinas, 2002b, p. 28.

[64] Cf. Pondé, 2002.

[65] Místico cristão ortodoxo, isto é, pertencente à tradição cristã oriental, Palamás foi um dos monges do Monte Athos, na Grécia (numa península no norte do Egeu), e, posteriormente, Arcebispo de Salónica. O Centro Monástico Ortodoxo conhecido com Monte Athos, a “Montanha Santa”, fundado em 1054, se compõe por aproximadamente vinte mosteiros e é também reconhecido como um local artístico. Sua influência cultural sobre a Lituânia de Emmanuel Lévinas não deve ser desprezada.

O *apego humanista* herdado pelo pensamento teológico latino da filosofia grega sempre o impediu de compreender e aceitar a radicalidade de tal concepção do Sobrenatural e Transcendente. Em conseqüência, fez-se sempre incrivelmente forte a tendência à naturalização do Transcendente no Ocidente, que teve sempre de conviver com os desdobramentos morais de tal opção. Pode-se dizer, nesse sentido – e está é mais uma das hipóteses fundamentais deste exercício – que é aí mesmo que se pode encontrar a origem primeira da crítica condição cultural ocidental contemporânea, filha de um tempo *ansioso pela justificação plena da liberdade humana* e, assim, identificador pertinaz da *razão humana* e *Verdade*, retirando desta, definitivamente, seu caráter de obra-livre para situá-la ali onde a oposição entre eu e não-eu se desvanece no seio de uma razão impessoal – mero reflexo de uma ordem universal que se sustenta e se justifica sozinha.

Tal tema é objeto dos estudos constitutivos da segunda parte deste trabalho, sendo ali tratado de modo detido. Por hora, vale reconhecer apenas como o próprio fato de que tenham sido os horizontes lingüísticos gregos aqueles possibilitadores da descoberta e disseminação social do *uso do artigo definido*, a partir do qual somente podem se formar os *nomes* e *conceitos* gerais em que se sustenta o *logicamente universal e legal*, denuncia já como o mundo grego desenvolveu uma relação com o Ser na qual o mesmo se lhe apresentou sempre como um evento passível de objetivação, isto é, tão aberto ao manejo e análise pela reflexão filosófica quanto qualquer um outro. [66]

Partindo de outros horizontes lingüísticos, no entanto, a tradição de pensamento em que se ambienta a obra levinasiana apresenta uma forma de aproximação ao Ser absolutamente alheia a tal perspectiva. Nela, o mesmo, antes

[66] Cf. VAZ, 2002, p. 59; cf. PONDÉ, 2003, p. 91, 92.

que *presença*, revela-se *pleno devir*; atividade pura constitutiva da própria verbalidade de todo possível verbo – em hebraico, o *tempo presente* é denominado *beynoni* (intermédio), *ponto-sempre-intermediário-impossível-de-ser-como-presente*: no próprio momento em que é nomeado, este transforma-se já em passado. Daí que não haja, para o verbo *hayah* – traduzível, imprecisamente, pelo verbo "ser" nas línguas ocidentais – conjugação possível no presente como substantivação da ação.

Ora, *hayah* significa, nos modos hebraicos de condução no pensamento, o *nome infinito de Deus*, expressando seu poder na eternidade (atividade pura simultaneamente em todos os tempos!). De modo radicalmente distinto ao que se dá com o termo na tradição lingüística greco-latina, pois, Ser (*haya*), em hebraico bíblico, não expressa um dado ente ou uma determinada existência ou essência e essa é, indubitavelmente, uma informação fundamental ao correto entendimento do conjunto da obra ética levinasiana: eis a infinita diferença entre o "Deus dos filósofos" e o "Deus de Israel" – enquanto não pode este ser nunca figurado representacionalmente, apresenta-se aquele imanente ao humano e suas possibilidades cognoscitivas (história do "espírito alemão", de uma religião "indo-européia" ou "ariana" que defende a centralidade da consciência humana que tem já, em si mesma e desde sempre, o divino e a verdade). [67]

Uma das mais vibrantes conseqüências argumentativas de tais distintas concepções do Ser se encontra nas distintas maneiras culturais de interpretação do sentido da subjetividade humana: em lugar da helênica figura de Ulisses – o que regressa sempre ao lar e, consequentemente, a si mesmo –, irrompe como medida do humano nesta "judia tradição filosófica", figuras semitas como as de Abraão e Moisés – proscritos, peregrinos, exilados, nômades de si mesmos.

---

[67] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 32; cf. RABINOVICH, 2000, p. 09-12, 14-17; cf. KAJON, 1998, p. 58-60, 62; cf. BACCARINI, 1998b, p. 278.

Assim, Deus revela-se à consciência filosófica judia como elemento de rompimento da totalitária tranqüilidade lógica helênica, calando a linguagem ontológica, abrindo as portas do coração do homem a uma "compreensão diferente": Deus é real de maneira violenta e sua presença é esmagadora! Realidade Inalcançável e Transcendência Absoluta, apenas ele pode ser considerado "sujeito" em sentido pleno, deslocando de maneira radical o primado do *"conhece-te a ti mesmo"* – princípio fundamental do pensamento filosófico greco-ocidental – em função do princípio bíblico *"Conhece o Deus de teu pai"* [68], chamado à responsabilidade quanto ao que se revela inassumível e inenglobável, onde quer que este se manifeste.

> O racionalismo do método não consiste, graças a Deus, em substituir Deus por Ser Superior ou por Natureza ou – como o fazem certos jovens em Israel – por Povo Judeu ou Classe Operária. **Ele consiste, antes de mais nada, em desconfiar de tudo aquilo que, nos textos estudados, poderia passar por uma informação sobre a vida de Deus, por uma teosofia; ele consiste em se preocupar, diante de cada uma dessas informações aparentes sobre o além, com aquilo que essa informação pode significar na vida do homem, com como para a sua vida.** (…) Deus – qualquer que seja o significado final e, de todo modo, sem disfarces – aparece à consciência humana (e sobretudo na experiência judaica) "vestido" de valores; e essa veste não é estranha a sua qualidade natural ou sobrenatural. O ideal, o racional, o universal, o eterno, o Altíssimo, o transubjetivo etc. – noções permeáveis à inteligência – são as suas vestes morais. [69]

Antes, pois, que a necessidade de uma *interpretação da natureza de Deus*, como sempre desejou o ontoteológico pensamento filosófico grego, queda-se ao homem, a partir de uma perspectiva filosófica hebraica, a necessidade de uma *interpretação da presença de Deus no homem*. Interpretação que apresenta um

---

[68] 1 Cr 28, 9.
[69] LÉVINAS, 2003b, p. 33, 34; grifo meu.

sentido bem peculiar [70], somente podendo encontrar expressão na ordem da conduta, do agir humano, ou seja, na ordem da convocação ao mandamento ético "Não matarás!": estado de abertura à presença de um *outro absolutamente transcendente*, no qual encontra o espírito humano um alerta contra qualquer forma de hipocrisia intelectual, de auto-certeza e de estulta vaidade reflexiva.

Eis, pois, como Deus acaba por se fazer no pensamento filosófico hebraico fonte da própria Justiça: encontrar-se com Ele não pode jamais ser um acontecimento relegado à neutralidade cômoda do conhecimento. [71]

Deve-se reconhecer, portanto, a função central exercida pela cultura hebraica, particularmente sua língua, no pensamento ético-filosófico levinasiano: foi somente por encontrar-se nela inspirado que pôde Lévinas pôr em questão o dogma filosófico grego de que se encontra nos limites da Ontologia e, assim, da Consciência a fonte última de todo sentido. Quanto a tal questão, de modo diametralmente contrário à tradição ocidental majoritária, Lévinas afirma que, a bem da verdade, *"O sentido é*

[70] "(…) não estamos nos referindo aqui ao termo *interpretação* no seu sentido ***explicativo***, que é tão comum e contumaz. (…) Inicialmente é necessário observar algo bastante claro, e que é curiosamente negligenciado ou obscurecido, seja no âmbito da vida cotidiana, (…) ou no âmbito da academia, ainda que obviamente evidente: o termo *interpretar* não tem apenas o seu sentido (…) meramente *explicativo.* (…) ao invés do referencial *explicativo* da hermenêutica de uma interpretação naturalista, *a interpretação compreensiva de si próprio enquanto ser-no-mundo*. De certa forma, este sentido é, por analogia, bastante difundido, e compreensível, quando é aplicado à *interpretação de atores de teatro, ou de cinema, ou das artes cênicas em geral.* (…) caracteriza-se especificamente como *apreensão, constituição do vivido* em seus próprios termos, ou seja, em sua natureza especificamente pré-conceitual, pré-reflexiva, pré-teórica, na *intuição originária da vivência de consciência*. O vivido nada tem de empírico, de coisa do mundo natural, e nos é dado pela intuição imediata, fenomenal, anteriormente a qualquer forma de reflexão ou de conceituação". (Fonseca, 2005). O próprio Lévinas afirma, explicando as possibilidades de relação entre o Mesmo e o Outro que não se reduzem ao desvelamento, que "encontramos acontecimentos que não podem descrever-se como *noeses* que visam *noemas*, nem como intervenções activas que realizam projectos, nem, é claro, com forças físicas que se escoam em massas. Trata-se de conjunturas no ser às quais conviria talvez melhor o termo 'drama', no sentido em que Nietzsche o queria empregar quando, no final do *Caso Wagner*, deplora que sempre o tenham erroneamente traduzido por 'ação'" (Lévinas, 1988, p. 15). Apresenta-se ainda bastante esclarecedor da peculiar concepção de interpretação aqui apresenta a provocativa seção 22 de Gadamer, 2002, p. 349-369, cujo título prenuncia já a força de suas argumentações *"A hermenêutica como tarefa teórica e prática (1978)".*

[71] Cf. Kajon, 1998, p. 51, 58; cf. Baccarini, 1998c, p. 437-440; cf. Rabinovich, 2000, p. 15.

impossível a partir de um Eu (Moi) que existe, como diz Heidegger, de tal forma 'que importa na sua existência esta existência mesma' " [72].

Mas, a esta altura, uma ponderação: à luz do projeto de uma Filosofia Intercultural [73], antes que a mera supressão da cultura e língua gregas como referenciais ao fazer filosófico em benefício de outro qualquer horizonte cultural, mesmo que o hebraico, parece residir o ensino último da trajetória discursiva levinasiana na afirmação da riqueza filosófica residente na assunção positiva dos limites de qualquer que seja o horizonte lingüístico referencial ao *fazer filosófico*: as particularidades de tal forma específica de procedimento humano no pensamento reside precisamente na capacidade de se deixar interpelar pela riqueza ética do confronto com a Diferença, que se revela sempre nos e a partir dos mais diversos horizontes lingüísticos.

A grande contribuição do pensamento levinasiano à consciência filosófica contemporânea em seu árduo caminho de resposta à questão fundamental "Que é a Filosofia?" reside, pois, na demonstração da possibilidade de realização do fazer filosófico a partir das *experiências filosóficas da humanidade toda*, a partir de uma razão que, inter-discursiva, embora caminhe desde âmbitos culturais específicos, nunca os tome por *centros*, mas por *pontes* para outras margens e, assim, por caminhos para uma *universalização* que passe, necessariamente, pelo fomento da solidariedade entre todos os "universos" culturais que compõem o mundo humano. Nesse sentido, ao buscar em sua própria tradição étnico-lingüística um sentido para o sentido civilizatório para a Filosofia, Lévinas acaba encontrando uma curiosa resposta: antes que "amor ao saber" – resposta a que se chega obedecendo a

---

[72] LÉVINAS, 1993, p. 46.

[73] Voltar à *V Consideração* do segundo tópico da *Introdução* a este exercício, p. 22.

ordem de leitura greco-latina, que vai da esquerda para a direita –, “sabedoria do amor”, forma semita – da direita para a esquerda – de se ler a palavra grega *philosophía*. [74]

Nas duas sessões seguintes, se apresentará um dos principais desdobramentos da forma como Lévinas conduziu sua aventura de aproximação à questão fundamental “Que é a Filosofia”: em sua obra são nomeadas pelo termo geral *Ontologia* aquelas formas de expressão do fazer filosófico convencidas da correção da interpretação substancialista do Ser apresentada pelos gregos e de *Metafísica* aquelas que, advindas de formas de pensamento outras-que-gregas – caso da tradição filosófica judia a que Lévinas se encontra ligado –, apresentam concepções do Ser não-substanciais. Assim, ao se analisar com Lévinas a história (multi)cultural da origem e desdobramentos do pensamento filosófico ocidental, pode-se entrever, mesmo apresentando radicais distinções em várias de suas características filosóficas fundamentais, particularmente em suas potencialidades éticas, igualmente presentes *Ontologia* e *Metafísica* [75].

Como não interessa a este exercício uma interpretação de todos os grandes períodos da história do pensamento filosófico à luz de tal proposta interpretativa levinasiana, o mesmo se concentrará, a seguir, na busca de exposição das formas gerais de manifestação dessas duas grandes tendências do fazer filosófico no âmbito do pensamento filosófico contemporâneo.

[74] Cf. Pivatto, 2000, p. 89; cf. Pivatto, 2002b, p. 192.
[75] Vale ter presente que nenhum dos dois termos se apresenta, no contexto do pensamento levinasiano, restrito ao seu significado tradicional majoritário.

B. A Filosofia Contemporânea como Ontologia – fazer filosofia por amor ao saber

Mesmo respeitando as particularidades de todo um conjunto de obras filosóficas contemporâneas, sua comum fidelidade às idéias, descobertas e motivações fundamentais das *Luzes* gregas, quer antigas quer modernas, justifica sua interpretação como constituindo uma única grande comunidade argumentativa, cujo ponto forte de aglutinação pode ser encontrado precisamente no entendimento de que se demonstra filosoficamente inquestionável o fato da que a construção de um claro e seguro caminho de resposta à questão fundamental “Que á a Filosofia?” deve ser iniciada, necessariamente, por estudos detidos da tradição cultural

nomeada pela “palavra historial grega” *philosophía*: para tal comunidade, não se deve nunca perder de vista o fato de ser a Filosofia, desde as origens de sua essência, de tal natureza que, apoderando-se inicialmente do *mundo grego* (e exclusivamente dele!), usou-o para seu próprio desenvolvimento, responsabilizando-se pela constituição, a si posterior e relativa, da grandiosa civilização ocidental-européia: em função da própria “vocação” totalizante e expansionista do ontologismo da racionalidade grega, incrivelmente ampliada nos avanços técnicos modernos, tal civilização, superando suas iniciais restrições geográficas, estabelece-se hoje, justificadamente, em dimensões globais. [76]

Ora, são, certamente, muitas, e graves, as conseqüências de uma tal forma de resposta quanto à natureza fundamental da Filosofia e do fazer filosófico. Dentre elas, no entanto, uma interessa aqui particularmente: partir de um tal entendimento impõe a aceitação de que, em detrimento mesmo de todas as outras possíveis matrizes civilizatórias reconhecíveis à base das sociedades ocidentais contemporâneas, se encontra exclusivamente abrigado nos modos culturais gregos ontologistas de condução no pensamento o sentido último do destino da Civilização Ocidental… Sendo assim, somente expressões discursivas advindas da essencialidade simbólica grega do mundo cultural ocidental, onde quer que geograficamente o mesmo venha hoje a manifestar-se, podem se demonstrar significativas, para o enfrentamento filosófico dos dilemas cotidianos da consciência comum contemporânea.

---

[76] Para esta comunidade, apesar das tentativas, sobretudo entre os orientalistas, de situar no Oriente a origem da Filosofia, apresenta-se evidente ser ela, seja como termo seja como conceito, uma *criação própria do gênio dos gregos*. Parece-lhes certo que, em muito pouco, as crenças religiosas e mitos cosmogônicos que compunham a sabedoria dos povos orientais com os quais os gregos tinham contato poderiam aparentar-se à *ciência filosófica* grega, baseada na *razão pura*, no *logos*, como se diria em língua grega. Cf. Mancini, 2000, p. 10; cf. Heidegger, 1999; cf. Reale, 1990, p. 11, 12; cf. Costa, 2000, p. 48, cf. Vaz, 2002, p. 35; cf. Touraine, 1994, p. 100; cf. Tillich, 1999, p. 56-95.

À luz do pensamento levinasiano, pode-se perceber o quanto tal perspectiva da questão, embora já bem estabelecida no cenário do pensamento ocidental – especialmente nos espaços acadêmicos –, apresenta inúmeras e severas limitações de natureza ético-filosófica, as quais advêm, primordialmente, de sua *incapacidade evidente de lidar de modo não-violento com a Diferença Absoluta*. Tal incapacidade e limitações, assim como suas conseqüências sócio-culturais contemporâneas, são objetos dos próximos capítulos deste exercício. Por ora, todavia, vale reconhecer a possibilidade de que tal perspectiva interpretativa, fortemente disseminada por toda a cultura geral contemporânea, possa ser responsabilizada pela fragilização ética do crítico cenário espiritual ocidental contemporâneo, marcado por episódios cotidianos de trágicas exposições da impotência de orientação moral do projeto civilizatório moderno.

Insinuações tão sérias como as anteriores merecem, certamente, alguma tentativa de justificação:

Ao apresentar como via única de acesso da consciência filosófica ao Sentido os rígidos limites lógicos da Consciência que a tudo significa, à luz do Ser, como essencialmente Uno e Mesmo – qualquer que seja o nome que a este seja dado pelos vários sistemas teóricos a que aqui se esta a fazer referência –, o pensamento moderno, inspirado no *logos* grego, atrela todo sentido possível a uma relação de posse violenta: Ser designa, aí, uma extensão sem possibilidades de saída, onde as diferenças não passam de variações que se igualam no Todo.

> Violência significa aprisionar todos os entes, diferentes entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a “não poder deixar de ser”, a “não poder ser outro” e a “não poder ser diferente”. A única via é “tomar o fardo de seu ser como ser seu” que em cada caso está em jogo e em risco. É “curar-se de…” (*Sorge*), é ter

> cuidado de si-mesmo com relação a outros, mas nunca ter cuidado com relação a si-mesmo. "Este modo de privar o ser conhecido de sua alteridade, só pode ser levado a cabo se for assinalado através de um terceiro termo – o termo neutro –, o qual, por sua vez, não é um ser. Nele se amorteceria o choque do encontro entre o Mesmo e um Outro. Este terceiro termo pode aparecer como conceito pensado. **O indivíduo que existe abdica então em favor do pensamento geral**". [77]

Ontologista, a experiência moderna do Ser resolve-se na forma de um doloroso habitar na aterradora dimensão do *"há" (il y a)* que, enquanto neutra indeterminação de tudo, situa o homem justamente onde o sentido não faz mais sentido, uma vez que reino da impessoalidade, do anonimato, da materialidade sem rosto, sem nome e sem forma: fonte dos mitos, dos ídolos, dos tabus, das formas religiosas que o ser pode suscitar.

Eis a prisão solitária em que foi lançada a subjetividade humana reduzida ao *cogito* pelo humanismo imanentista do pensamento ocidental moderno – Descartes teve de tornar solitário o *cogito* para chegar a um conhecimento certo: como ensina um princípio básico da dialética hegeliana, deve o pensamento fundar a si mesmo para poder fundar o ser, ou seja, é a solidão necessária à pensabilidade do ser. Eis o alto preço do saber! As várias tentativas de libertação e de êxodo de tal Totalidade ensaiadas ao longo da história da tradição ocidental não lograram livrar o Eu do peso dessa solidão. Nelas, a incapacidade greco-moderna em lidar com qualquer forma de Diferença Absoluta congestionou sempre os possíveis caminhos à Transcendência, impondo à consciência um eterno retorno ao seu monótono ponto de partida – o si-mesmo. [78]

---

[77] COSTA, 2000, p. 119,120; grifo meu.

[78] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 9,10, 32; cf. LÉVINAS, 1998a, p. 79-81; cf. LÉVINAS, 1991, p. 14, 15; cf. COSTA, 2000, p. 70, 77, 78, 96-98; cf. RABINOVICH, 2000, p. 10-12; cf. PIVATTO, 2002b, p. 89, 180, 192; cf. PIVATTO, 2000, p. 85; cf. BACCARINI, 1998b, p. 276-278, 282; cf. BACCARINI, 1998c, p. 440, 441; cf. KAJON, 1998, p. 58-60.

Demonstra-se a Ontologia, portanto, como sendo mais que um inocente tratado teórico sobre os entes: como saber ontológico, o pensamento filosófico é a própria modalidade pela qual uma exterioridade encontra-se no interior de uma consciência, sendo ali violentamente despojado de sua alteridade. **Na Ontologia, teoria e inteligência geral dos seres, *logos* do ser, tudo está conduzido à imanência…** A própria *Transcendência* fica compreendida ora como *ilusão*, ora como *projeção*, ora como realidade que supera a *experiência* e suas condições de possibilidade e, consequentemente, sem foro de legitimidade filosófica.

O processo do conhecimento confunde-se aí com a própria liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele próprio, possa limitá-lo: perigosa licenciosidade… O imperialismo do Mesmo é, pois, a própria essência da liberdade ontológica. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo!

Todavia, muito paradoxalmente, nesse sentido, a "personalidade verdadeira" do Eu somente pode ser encontrada, para a Ontologia, tornando-se "universal" – os *pensadores separados* apenas tornar-se-iam razoáveis na medida em que os seus atos pessoais e particulares de pensar figurassem como momentos de um discurso num Todo. Ontologicamente, portanto, só pode haver razão no indivíduo pensante na medida em que o mesmo entra em seu próprio discurso como pensamento que compreende o pensador englobando-o: clara restrição da função reveladora da linguagem à mera coerência dos conceitos. [79]

Que mais seria a *verdade* a que pode ter alcance a Ontologia, portanto, que a livre adesão a uma proposição como desfecho de uma investigação livre – verdade

---

[79] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 30, 32, 59, 60, 73, 74, 274; cf. LÉVINAS, 2002a, p 08; cf. PIVATTO, 2000, p. 81, 82; cf. COSTA, 2000, p. 76.

tautológica… que expressão de uma liberdade irrestrita de conhecimento do investigador; que radical recusa do ser pensante em alienar-se em qualquer forma de ruptura de si, insistindo em continuar sempre como Mesmo, apesar de todas as terras desconhecidas a que possa levá-lo o pensamento?

Facilmente pode-se esperar, nesse sentido, que à questão filosoficamente fundamental “Que é a Filosofia?” responda a majoritária tendência ontologista da Filosofia contemporânea como *empenho em redução ao Mesmo de tudo aquilo a que a ele se opunha como Diferença e Transcendência*: conquista do ser pelo homem através da história – liberdade e autonomia. E, em verdade, a *história dos sobreviventes* é o plano de fundo privilegiado de manifestação do ser “liberto do particularismo” pela integração num espírito impessoal: convicção ingênua de que a ordem cronológica da *história dos historiadores* desenha a trama do ser em si, análoga à natureza… Mas o fato é que, no tempo da história universal que permanece como o fundo ontológico, as existências particulares se perdem. Aí, define-se o histórico pelo passado e, histórico e passado, definem-se como temas de que se pode falar. Ora, os mesmos podem ser tematizados precisamente porque já não mais falam, pois ausentes de suas próprias presenças, desaparecendo por detrás das suas próprias manifestações – seu aparecimento é sempre noutro lugar: fenômenos, realidades sem realidade… [80]

Não que Lévinas negue, obviamente, qualquer importância filosófica à Ontologia ou, mesmo, à Lógica. Recusa-lhes este, todavia, o mesmo caráter fundamentador e último que lhe é conferido pelo logocentrismo ocidental tradicional: **desde um ponto de vista filosófico, faz-se evidente como o discurso ontológico sucumbe sempre à tentação de se fechar sobre si mesmo,**

[80] Cf. Lévinas, 1997, p. 202-204; cf. Lévinas, 1988, p. 39, 43, 52, 54.

esquecendo-se das rupturas necessariamente inerentes aos movimentos do próprio *logos*, da tensão interminável entre o desejo filosófico de conhecer e a responsabilidade humana que ressurge e choca, a cada etapa, a aventura do saber.

Não reconhecer esse caráter secundário, não-fundamentador e não-último da Ontologia tem levado e inúmeros equívocos a consciência filosófica contemporânea, particularmente no âmbito do ético: como o único posicionamento ético possível numa Filosofia que parta da Ontologia se encontra na priorização do ser em relação ao ente, acaba por cumprir nele o ser a sufocante função de luz possibilitadora do *enxergar de longe*, da *relação estratégica*, do *domínio calculado de um ente pelo outro ente como objeto (relação de saber…)*, subordinando irremediavelmente a justiça à liberdade, sustentando indesculpavelmente a lógica da necessária identidade e auto-suficiência da consciência.

O *Sistema da Totalidade*, apresentado, especialmente desde a Modernidade européia, como única resposta à curiosa necessidade da cultura ocidental de um fundamento, de um "aqui", de um a partir de onde único nasce e produz, a um só tempo, tal sintomático desconhecimento do caráter não-primeiro da Ontologia. Sintomático por apontar, em sua voracidade pela Certeza, a velada e incômoda possibilidade de que não possa suportar a Consciência, em última análise, a situação de referência para si própria, desmoronando-se, rompendo-se, fragmentando-se sempre em todos os momentos em que tenta sê-la. [81]

[81] Cf. FABRI, 2003, p. 11; cf. VILA-CHÃ, 2003, p. 30.

C. A Filosofia Contemporânea como Metafísica – fazer filosofia em busca da sabedoria do Amor

Mas, seja no pensamento levinasiano seja no pensamento de outros autores participantes de sua não-grega tradição filosófica, o apontar dos limites éticos dos modos gregos de condução no pensamento nunca significou a assunção de qualquer forma de perspectiva pessimista ou niilista de pensamento. Muito distintamente, o que aí sempre se buscou foi, sem dúvida, a atualização das possibilidades filosóficas de superação de tais limites, de, no limite, outras estratégias de resposta à questão fundamental do sentido civilizatório da Filosofia – enfim, "Que é a Filosofia?".

Como quis Rosenzweig, deve-se perceber que motivou sempre tal tradição a própria **possibilidade de desenvolvimento de um "novo pensamento", de um pensamento para o qual se apresente a "revelação" uma categoria filosófica fundamental, através da qual possa a consciência filosófica libertar-se de ter-**

de-ser-sempre ***cogito,*** **Eu**: instrumentos gnosiológicos modernos de atualização incansável do violento princípio ontológico de identificação, que renuncia e nega, por definição, toda *Estranheza*, buscando “curar-se” sempre de tudo o que não seja o monótono si-mesmo. [82]

Assim, nesta tradição de pensamento, a natureza filosoficamente fundamental da questão “Que é a Filosofia?” acabaria por destiná-la, em última análise, à **Velhice** – *“Ser velho é, pois, uma coisa magnífica quando não se desaprendeu o que significa* começar*”* [83]. Somente numa tal condição, uma vez que já superadas as euforias da juventude e as durezas das certezas da maturidade, se tornaria possível o pleno gozo da *fala concreta*, à qual nada mais cabe que a sinceridade severa do questionamento do sentido último de tudo quanto já se fez. [84]

No âmbito, pois, desta tradição, aproximar-se a tal questão somente poderia significar, assim como acontece no pensamento levinasiano, pôr-se como problema o próprio sentido contemporâneo de toda a trajetória histórica da Civilização Ocidental: velho o bastante para se encontrar já cansado de todas as suas militantes *Luzes*, apresenta-se hoje pronto o Ocidente a assumir, como talvez nunca dantes, o esgarçar-se das possibilidades de orientação simbólica de sua majoritária matriz civilizatória grega, abrindo-se, hermeneuticamente, ao aparecimento, em suas grandezas filosóficas particulares, dos modos de condução no pensamento advindos de horizontes culturais ocidentais outros que o grego.

---

[82] Cf. BACCARINI, 1998b, p. 276-278; cf. COSTA, 2000, p. 80, 81.
[83] BUBER, 1991, p. 48.

[84] Cf. LÉVINAS, 1993, p. ; cf. LYOTARD, 1998, p. xv; cf. VATTIMO, 2001; Cf. DELEUZE, 1992, p. 9; cf. BACCARINI, 1998b, p. 282, cf. KUMAR, 1997, p. 89, 96; cf. VATTIMO, 1997; cf. VAZ, 2002, p. 60; cf. TOURAINE, 1994, p. 102-104, 108.

Nesse ponto ganha legitimidade filosófica o pensamento levinasiano ao pôr em dúvida a primeiridade da Ontologia quando contrastada à Metafísica:

Ora, como Metafísica, revela-se a **teoria** [85] respeito à maravilha da *Exterioridade*, estrutura relacional em que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade – sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. É, nesse sentido, o *desejo metafísico*, subida em direção ao Outro, a própria essência da teoria: rompimento com uma tradição filosófica que procurou sempre em si mesma o fundamento de si mesma. [86]

Aí se inaugura um pensamento radicalmente ético, para o qual não se encontra o sentido do saber na *existência para si*, mas, antes, no *pôr em questão a si* em presença de Outrem. Não se apresenta, pois, o movimento teorético metafísico mera *negatividade*, mera recusa descontente de uma condição em que se está instalado – tal como o *trabalho*, que transforma o mundo apoiando-se no mesmo e beneficiando-se de sua resistência –, uma vez que *Transcendência não é um fato nem econômico nem dialético*: esta maneira de negar ao mesmo tempo em que se refugia no que se nega, desenha os próprios contornos ontológicos em que se possibilitam o Mesmo e o Eu, já que negador e negado acabam por colocar-se conjuntamente, formando um sistema e, assim, uma Totalidade. Em todo caso, não seria também pelo enunciado superlativo das perfeições que se poderia conhecer a Transcendência em que se esconde a Alteridade Metafísica: a negação das imperfeições não basta para conceber essa Alteridade Radical! **A *Perfeição Metafísica* ultrapassa, precisamente, a concepção e o conceitual**. [87]

---

[85] Importa lembrar, a esse respeito, as portas hermenêuticas abertas pelo próprio significado etimológico primeiro, de base grega, do termo *theoria* – contemplação do divino…
[86] Cf. Lévinas, 1988, p. 21, 29, 30, 75; cf. Costa, 2000, p. 49; cf. Rabinovich, 2000, p. 9.

[87] Cf. Lévinas, 1988, p. 23, 28, 29, 66, 71-73.

Inspirado inventivamente em certos momentos da obra de Descartes, Emmanuel Lévinas apresenta a idéia do Perfeito como dirigida pela estrutura formal da *Idéia do Infinito*, a qual não se reduz à negação do Imperfeito. A *Idéia do Infinito*, que passa a *modelo relacional* em Lévinas, não é nem a *imanência do eu penso*, nem a *transcendência do objeto*:

> A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso”, mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, **uma relação chamada “idéia do infinito”**. É certo que as coisas, as noções matemáticas e morais, também nos estão presentes, segundo Descartes, pelas suas idéias e delas se distinguem. Mas a idéia do infinito tem de excepcional o facto de o seu *ideatum* ultrapassar a sua idéia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades “objetiva” e “formal” não está excluída; (…) A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito. Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objecto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. (…) A “intencionalidade” da transcendência é única no seu gênero. [88]

Ressalvando-se, pois, seus riscos e ambigüidades ontologizantes, o *desenho formal* da análise cartesiana da Idéia do Infinito ajuda a entender a natureza da relação que pode o Eu manter com o Transcendente: em verdade, **essa idéia não é um conceito, antes, como queria Pascal, enlouquece ela os conceitos…** A Idéia do Infinito é ensino daquilo que se ignora fundamentalmente, pois foi *posta* na consciência, não sendo uma mera reminiscência (qualquer que seja sua natureza).

A Idéia do Infinito não parte de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie rigorosamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do

[88] LÉVINAS, 1988, p. 35, 34; grifo meu.

pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*. A idéia do infinito *revela*-se… O pensador que tem a Idéia do Infinito faz-se *mais do que ele próprio* ao receber uma mais valia que não vem de dentro.

Tais idéias revelam, com precisão, a natureza puramente abstrata e formal, humanamente pouco significativa, portanto, da pretensa contradição que se encerraria, segundo Platão no *Parmênides*, na idéia metafísica: a relação com o Absoluto tornaria relativo o Absoluto… Ora, a transcendência do Infinito em relação ao Eu que dele está separado e que o pensa, mede a sua própria infinitude, entrando na própria *maneira de existir* do que é exterior e infinito! [89]

Faz-se, no entanto, legítimo se continuar a falar, a partir de uma tal estrutura relacional, em pensamento filosófico? Não se apresentaria mais adequada a nomeação de uma tal experiência como *participação mística* ou, mesmo, *sentimento subjetivo*? Tais questões apresentam-se, certamente, aceitáveis.

Deve-se perceber, todavia: como apresentado no pensamento levinasiano, o Infinito não queima os olhos que a ele se dirigem. Pelo contrário, ele lhes fala. Não tem o formato mítico impossível de enfrentar e que manteria o eu preso dentro das suas redes invisíveis; não é numinoso… O eu que o aborda, embora dele receba de fora e do alto o que nele não habita, não é nem aniquilado ao seu contato nem transportado para fora de si, mas permanece separado e distante, conservando sua autonomia: a transcendência não se confunde com união com o transcendente, com participação. A *transcendência filosófica* difere da *transcendência das religiões positivas*, mergulhadas no ser para o qual caminham e que as detém, com violência, tal qual o Ser da Ontologia.

---

[89] Cf. Lévinas, 1988, p. 23, 24, 35-37, 49; cf. Lévinas, 1997, p. 212; cf. Pondé, 2004, p. 81; cf. Fabri, 2003, p. 12, 13.

O Infinito produz-se precisamente em sua renúncia à invasão da Totalidade Ontológica, deixando, precisamente nessa contração, um lugar ao ser separado, um lugar a partir do qual ele pode, no secreto da subjetividade, estabelecer relações que abram um caminho para fora do ser, já que, enquanto Infinito, o ser não se fecha circularmente sobre si próprio. Muito pelo contrário, inaugura a possibilidade de uma sociedade acima da Totalidade. [90]

Estas afirmações contradizem, certamente, o privilégio filosófico dado pelo pensamento grego à *Unidade*.

De Parmênides a Hegel, abordar o ser ao nível da separação seria abordá-lo em sua decadência, fazendo do conhecimento metafísico, que supostamente ligaria o Mesmo ao Outro, apenas refletir tal decadência. Daí que, para boa parte do pensamento metafísico ocidental, a metafísica acabe por se confundir, contraditoriamente desde o ponto de vista levinasiano, com o esforço pela eliminação de toda separação, enfim, pela união. Ontologicamente contaminada, entendeu sempre a maioria dos pensadores ocidentais qualquer forma de separação radical, ali mesmo onde, para Lévinas, começa a verdadeira metafísica, como resultante da ilusão, da falta, da "mera" Opinião.

Mas a concepção de metafísica apresentado por Lévinas encontra-se, por outro lado, impregnada da inspiração bíblica e rabínica residente na noção-evento radical *Criação*. Nesta, abre-se à consciência filosófica um horizonte completamente novo de pensamento, sem quaisquer equivalentes no pensamento grego.

Recuperando a noção bíblica de *creatio ex nihilo*, o impensável para a Ontologia, Lévinas garante a multiplicidade e separação advindos da Diferença, que coloca o ser fora de qualquer sistema: embora deixe a Criação à criatura,

---

[90] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 21, 22, 29, 35, 63, 91; cf. BACCARINI, 1998, p. 423

certamente, um rastro de dependência, esta se apresenta sem igual – o ser dependente pode tirar dessa dependência excepcional a sua própria independência, sua própria exterioridade a qualquer forma de sistema.

Provocativamente, como é típico de seu modo de fazer filosofia, Lévinas nomeia por *ateísmo* a essa *posição separada e distante*, anterior tanto à negação quanto à afirmação do Divino, o qual, revelando-se na relação metafísica como *Infinito*, abre ao ser criado a possibilidade de sair da *Totalidade*. [91]

Conceber a separação e a distância como decadência, privação ou ruptura provisória da totalidade é, pois, não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela necessidade, que atesta o vazio e a falta no necessitado. Por isso a metafísica grega consistia, em uma de suas principais vias, em procurar o regresso à Unidade, à confusão. Deslocando, no entanto, a metafísica desse eixo tradicional, Lévinas cria-lhe um novo estatuto, situando-a no concreto da relação inter-humana e conferindo-lhe, assim, um novo sentido (ético!). A novidade do gesto que a metafísica implica não corresponde mais aí ao elã do desejo platônico, prenhe de carências e abundâncias, ou à consciência intencional husserliana em busca do preenchimento de sua visada. Implica, antes, um transcender em que o eu como um todo se ergue e, a partir do ser-para-além-de-toda-propriedade, volta-se integralmente para o Outro e pelo Outro. Daí que o *Desejo Metafísico*, diferente de um vazio da Alma, seja absolutamente não-egoísta e seja seu nome Justiça – obra do intelecto que aspira à Exterioridade Radical: Revelação! [92]

---

[91] Cf. Lévinas, 1988, p. 51, 89; cf. Baccarini, 1998, p. 422, 423, 427-429.

[92] Cf. Lévinas, 1988, p. 21, 22, 49-51, 69, 89, 90; cf. Lévinas, 1997, p. 209, 212; cf. Pivatto, 2000, p. 88.

Des-inter-essado [93], pode o Desejo Metafísico dar-se como transcendência em direção ao Bem. Mas não somente como relações formais, encontrando real manifestação, antes, na concretude do face-a-face. Entender tal afirmação pressupõe aceitar a *linguagem em sua concretude* como anterior e possibilitadora do próprio *pensamento em sua formalidade*. Ora, se, ao pensar, um espírito evocasse já o pensado por outro espírito por participação nas *idéias comuns*, tal comunidade do pensamento não deveria tornar, portanto, dispensável a linguagem como relação entre seres, dispensando a necessidade de comunicação? Uma razão não poderia, dessa forma, ser outra para uma outra razão: como uma razão poderia ser um eu ou um outro, se seu próprio ser consistisse precisamente em renunciar à singularidade?

No entanto, justamente naquilo que se apresenta fundamento da linguagem – sua função expressiva – mantém ela como radicalmente outro aquele a quem se dirige, interpela ou invoca, instaurando uma relação irredutível à relação sujeito-objeto. A linguagem supõe interlocutores, *Pluralidade*: *"O mal – ou a animalidade – é a não-comunicação, é ser absolutamente fechado em si a ponto de não aparecer a si mesmo"* [94]. O outro interpelado pela linguagem não é um representado, não é um dado, não é um particular já aberto à generalização no universal do conceitual. O comércio da linguagem não é a representação de um pelo outro. A relação da linguagem pressupõe, antes, a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro em mim: fala-se a linguagem onde falta a comunidade entre os termos da relação.

O *Discurso* é, assim, experiência de algo absolutamente estranho, "conhecimento" ou "experiência" pura, *traumatismo do espanto* no qual somente se pode ser instruído pelo *Estranho* – fundamento do fazer filosófico:

---

[93] Ver a nota de rodapé 32.

[94] LÉVINAS, 2001, p. 40.

> Só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refractário a toda a tipologia, a todo o gênero, a toda a caracterologia, a toda a classificação – e, por conseqüência, termo de um "conhecimento" que penetre enfim para além do objecto. A estranheza de outrem, a sua própria liberdade! Só os seres livres podem ser estranhos uns aos outros. A liberdade que lhes é "comum" é precisamente o que os separa. O "conhecimento puro", a linguagem, consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou, se se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si, (…) ser que se coloca para além de todo atributo, o qual teria justamente como efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres; ser, por conseguinte, perfeitamente nu. [95]

A separação radical que impede a reconstituição da Totalidade consiste, portanto, no reconhecimento a outrem de *direito* sobre meu **egoísmo gnosiogênico**.

Para a Bondade tende o discurso, pois, a todo o momento: falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere em última análise, pois, à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. O mundo do discurso se funda naquilo que eu dou… [96]

---

[95] LÉVINAS, 1988, p. 60.

[96] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 27, 37, 47, 54, 57, 59, 60-63, 66, 90; cf. BACCARINI, 1998, p. 424; cf. PIVATTO, 2002b, p. 188.

Capítulo III – DA PRECEDÊNCIA ÉTICO-FILOSÓFICA DA METAFÍSICA FRENTE À ONTOLOGIA

Sou um guardador de rebanhos
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.
Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.
Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto,
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,
Sinto o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz.

Alberto Caeiro
(heterônimo de Fernando Pessoa, quando ante o Infinito)

A. Ontologismo ocidental: a denúncia ética levinasiana

Para Lévinas, a majoritária restrição da Filosofia Ocidental aos modos gregos de condução no pensamento acabou por resumir sua realização, quase sempre, à Ontologia:

> A filosofia ocidental coincide com aquele desvelamento do Outro, em que, manifestando-se como ser, o Outro perde a sua alteridade. Desde a infância, a filosofia sofre de horror pelo Outro que permanece Outro, sofre de uma insuperável alergia. Por isso, é essencialmente uma filosofia do ser: a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. **Por esta razão, torna-se filosofia da imanência ou da autonomia, ateísmo**. O Deus dos filósofos, de Aristóteles até Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus objeto de compreensão, incapaz de perturbar a **autonomia de consciência** que reencontra sozinha o seu caminho através de todas as suas aventuras (…). Na filosofia que nos é transmitida, não só o pensamento teórico, mas todo movimento espontâneo da consciência é reconduzido a esse retorno a si mesmo. [97]

Nesse sentido, a Filosofia Moderna, apesar da pretensão de rompimento com a tradição apresentada por seus principais articuladores, revela-se como apenas um passo à frente, desdobramento e expressão histórica necessária, do congênito desprezo ocidental por toda forma de *diferença real* e *transcendência absoluta*. Nela amadurecem tendências discursivas gregas que, desde sempre presentes no

---

[97] Lévinas *apud* Baccarini, 1998, p. 425, 426, grifo meu; cf. Lévinas, 1988, p. 15.

espírito do Ocidente, encontraram nas crises simbólicas típicas aos momentos finais do mundo medieval um arranjo cultural geral propício a seu retorno e pleno desenvolvimento, coroados no anúncio daquele que pode ser considerado, em certo sentido, o evento-síntese da Modernidade: "o anúncio do fim da Metafísica"! [98]

Ora, quando se passa a entender, em tempos modernos, que toda forma de sentido apenas pode apresenta possível relativamente a um projeto e, conseqüente, trabalho do ser cognoscente, nada mais se está a realizar que uma curiosa obediência à lição áurea de Sócrates, em última análise, "pai" do ontologismo anti-metafísico e imanentista do pensamento filosófico de origem grega:

> **O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre**. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. **A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito.** Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatar-lhe a sua alteridade. Este resultado consegue-se desde o primeiro raio de luz. **Esclarecer é retirar ao ser a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser a partir do nada**. [99]
>
> É a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava. A identificação do Eu – a maravilha da autarcia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo. **Toda a filosofia é uma egologia**, para empregar um neologismo husserliano. E quando Descartes distinguir a aquiescência da

---

[98] Cf. Pivatto, 2002b: 183; cf. Lévinas, 2002a: 167-182; cf. Lévinas, 1991: 17-19; cf. Oliveira & Almeida, 2002a: 07, 08; cf. Vaz, 2002b: 52; cf. Lyotard, 1998: xvi; cf. Vaz, 2000c: 85; cf. Pondé, 2001a: 193.

[99] Lévinas, 1988, p. 31; grifos meus.

> vontade na verdade mais racional, não explicará apenas a possibilidade do erro, mas estabelecerá a razão como um eu, e a verdade como dependendo de um movimento livre e, dessa forma, soberano e justificado. [100]

Nesse sentido, mesmo tendo desenvolvido seu itinerário filosófico próprio a partir dos pensamentos de Husserl e Heidegger, dos quais acolhe, respectivamente, o sentido da *abertura fenomenológica ao real na sua irredutível diferença* e a *crítica da pretensão do sujeito de se fazer padrão da verdade*, Lévinas não pôde deixar de apontar, também neles, a contaminação pela grega alergia a toda forma de real e intransponível diferença. Para Lévinas, mesmo que a novidade do pensamento fenomenológico-existencial o apresentem como uma oportunidade ética quase única à consciência filosófica ocidental contemporânea, não se pode dizer que foi ele já capaz de "curar" o fazer filosófico ocidental de sua insistência em anular o Outro em sua Alteridade Radical. Muito pelo contrário, corre ela o risco de acabar por revelar-se em algumas de suas tendências como uma das formas mais elaboradas do ontologismo ocidental [101]:

> A mediação fenomenológica serve-se de uma (...) via em que o "imperialismo ontológico" é ainda mais visível. É o ser do ente que é o *medium* da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser. Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência. O ente compreende-se na medida em que o pensamento o transcende, para o medir com o horizonte em que ele se perfila. **A fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da idéia do *horizonte* que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito**. Mas o que impõe a não-coincidência do ente e do pensamento – o ser do ente que garante a independência e a estranheza do ente – é uma fosforescência, uma luminosidade, um desabrochar generoso. O existir do existente transforma-se em

[100] Lévinas, 1997, p. 204; grifo meu.

[101] Cf. Lévinas, 1998b, p. 34-39; 143-148.

> inteligibilidade, a sua independência é uma rendição por irradiação. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo. É pelo vazio e pelo nada do existir – inteiramente luz e fosforescência – que a razão se apropria do existente. A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. [102]

Novamente: pender para o lado da liberdade do Mesmo foi, na maior parte das vezes, a escolha mais fundamental da Filosofia Ocidental, particularmente a partir da Modernidade,e, como se pode ver, é um risco grandioso ao pensamento filosófico contemporâneo.

Facilmente se pode perceber, nesse sentido, como boa parte da Filosofia Moderna pode ser entendida como, no limite, não mais que a proclamação do direito de primogenitura filosófica da **autonomia**… curiosamente, a própria espontaneidade da liberdade do sujeito epistemofílico nunca se pôs nela em questão: militância imanentista dogmática para a qual a única tragédia e escândalo reais residiriam na limitação da liberdade. Ainda mais: se algum problema a liberdade poderia a ela colocar, não passaria este do próprio fato, paradoxal, de não ser ela uma escolha… Que seriam as teorias políticas modernas além de tradução emblemática de tal fato – deduzem, todas elas, a ordem social justamente da legitimidade incontestável do direito à liberdade? [103]

> Mas assim se afirma também, através da filosofia européia, o *saber* apreciado como coisa própria do humano, para a qual nada permanece absolutamente distinto. Doutrina do saber absoluto, da liberdade do homem satisfeito, o hegelianismo – ao qual, como à fenomenologia husserliana, vão dar as diversas tentativas do pensamento ocidental – promoção de um pensamento que, na plenitude das suas ambições se desinteressa do outro enquanto

[102] Lévinas, 1988, p. 32; grifo meu.

[103] Cf. Lévinas, 1997, p. 202, 203, 213, 214; cf. Lévinas, 1988, p. 31, 32, 45, 73, 74; cf. Baccarini, 1998, p. 421, 425, 426.

> outro que não se aloja no noema de uma noese e que poderia, no entanto, convir ao humano. O trabalho o pensamento leva a melhor sobre toda a alteridade das coisas e dos homens, e é nisto que reside a própria racionalidade. (...) Basta à fenomenologia husserliana interrogar as intenções do pensamento para saber onde o pensamento quer chegar (...). Nada vem desconcertar alguma vez este desejo intencional do pensamento e não mostrar-se à sua dimensão. [104]

A Heidegger [105], Lévinas reprovará sempre, sem timidez, o culto a um ser impessoal e neutro, em que se obscurece a realidade originária da relação pessoal. Nisso, a ontologia heideggeriana não se faz menos violenta, é certo, que a egologia husserliana.

Muito mais que mero termo da evolução de uma majoritária forma de filosofia ocidental, no entanto, para Lévinas o pensamento heideggeriano apresentou-se como a exaltação suprema da fundamental alergia ocidental à Diferença: nele, da forma mais patética, mostra-se a essência anti-religiosa (vale lembrar-se da concepção levinasiana de religião apresentada no primeiro capítulo) do pensamento ocidental grego, tornado, desde a Modernidade, uma espécie de religião ao contrário...

> *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade. O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo: "para conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente". Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. (...) É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é, em Heidegger, um princípio de livre arbítrio. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o

[104] LÉVINAS, 1991, p. 17.

[105] Vale aqui a ressalva de que, para Lévinas, *Sein und Zeit* apresentou-se sempre como a principal obra heideggeriana, tendo o mesmo, em última análise, "restringido-se" a dialogar com o Heidegger de tal trabalho. Cf. LÉVINAS, 1997, p. 207.

> homem. Mas a dialéctica que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que conduz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define. (...) O "egoísmo" da ontologia mantém-se mesmo quando, ao denunciar a filosofia socrática como já olvidador do ser e como já a caminho da noção do "sujeito" e do domínio técnico, Heidegger encontra, no pré-socratismo, o pensamento como obediência à verdade do ser. Obediência que se cumpriria como existir construtor e cultivador, fazendo a unidade do lugar que suporta o espaço. Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. [106]

Muito embora pretendam, pois, parte das filosofias contemporâneas pós-heideggerianas contestar a dominante posição assumida pelo homem na história da Filosofia, ao manterem estas a limitação de todo acesso às singularidades à mediação do Ser, acabam por repor, contraditoriamente, justamente aquilo que desejam superar: *"O Dasein que Heidegger põe no lugar da alma, da consciência, do Eu, conserva a estrutura do Eu"* [107].

Lévinas alerta, assim, para o fato de que as questões que se demonstram capazes de apontar caminhos de superação da violência do Mesmo contra o Outro se apresentam relativas a uma questão bem anterior à colocada pela Ontologia heideggeriana:

> *Entender um Deus não contaminado pelo ser*, é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que *retirar o ser do esquecimento* em que havia caído no âmbito da metafísica e da onto-teologia. [108]

---

[106] LÉVINAS, 1988, p. 32, 33.

[107] LÉVINAS, 1997, p. 204.

[108] LÉVINAS, 2004, p. 10.Tradução livre para "Mais *entendre un Dieu non contaminé par l'être,* est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de *tirer l'être de l'oubli* où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie".

O conjunto de questões daí advindas faz-se extenso:

> O sentido é sempre o acontecimento do ser? Ser é significação do sentido? A humanidade, qualificada apenas à luz da ordem da sensatez e da razão, ou racionalidade ou inteligibilidade, como espírito, e a filosofia, como expressão do homem, encontram-se reduzidas à ontologia? O sinal de interrogação de toda pergunta vem da pergunta: que significa ser? (...). Por acaso tudo o que se arrisca no ser é o próprio ser? (...) Por acaso tudo o que se questiona no homem se reduz à pergunta: que é ser? (...) Não se produzem "coisas" nas que nosso ser não conta em primeiro lugar? E se a humanidade não se esgotar no serviço ao ser? Não se levanta minha responsabilidade pelos demais (enfatizando: minha responsabilidade pela morte dos demais, minha responsabilidade como sobrevivente) por detrás da pergunta "que é o ser?"? (...). Heidegger nos levou ao costume de buscar, na história da filosofia, a autêntica história do ser; todo o seu trabalho consiste mesmo em conduzir a metafísica à história do ser. Mas, seja qual for o lugar da aventura do ser, não designa a história da filosofia uma outra inquietude? Por acaso o além-do-ser se inscreve ainda na aventura do ser? A transcendência do ser quanto ao ente (transcendência cujo sentido Heidegger soube muito bem despertar) permite refletir profundamente sobre ele? A inquietude de Deus não tem, em filosofia, mais significados que o esquecimento do ser e o vaguear da onto-teo-logia? O Deus da onto-teologia, talvez já morto, é o único Deus, sem que haja outros significados para a palavra Deus? (...). Reduzir todo o esforço filosófico à errância da onto-teologia é somente uma possível leitura da história da filosofia. (...) O equívoco da onto-teo-logia consiste em tomar o ser por Deus ou, antes, em tomar Deus pelo ser? (...) Deus não significa *o outro que não é o ser*? O pensamento significante não significa a própria imagem de Deus, a explosão, a subversão do ser: um des-inter-esse (uma saída do "esse")? [109]

---

[109] LÉVINAS, 1998b, p. 73, 74, 147. Tradução livre para "¿El sentido es siempre el acontecimiento de ser? ¿Ser es significación del sentido? La humanidad, simplemente en calidad de orden sensato, razón, sentido o racionalidad o inteligibilidad, como espíritu, y la filosofia, como expresión del hombre, ¿quedan reducidas a la ontología? El signo de interrogación de toda pregunta procede de la pregunta: ¿qué significa ser? (...). ¿Acaso todo lo que se arriesga en el ser es el proprio ser? (...) ¿Acaso todo lo que se cuestiona en el hombre se reduce a la pregunta: que és ser? (...) ¿No se producen 'cosas' en las que nuestro ser no cuenta en primer lugar? Y, si la humanidad no se agota al servivio del ser, ¿no se alza mi responsabilidad por los demás (en sus énfasis: mi responsabilidad por la muerte de los demás, mi responsabilidad como superviviente) detrás de la pregunta: qué es ser? (...). Heidegger nos a acostumbrado a buscar, en la historia de la filosofia, la auténtica historia del ser; todo su trabajo consiste en conducir la metafísica a la historia del ser. Pero, sea cual sea el lugar de la aventura de ser, ¿no designa la historia de la filosofía otra inquietud? Acaso el más allá del ser se inscribe ne la aventura de ser? La transcendencia del ser respecto al ente (transcendencia cuyo sentido supo despertar Heidegger) permite reflexionar a fondo sobre él? ¿La inquietud de Dios no tiene, en filosofía, más significados que el olvido del ser y el vagabundeo de la onto-teo-logía? ¿El Dios de la onto-teología, quizá muerto, es el único Dios, sin que haya otros significados de la palabra Dios? (...). Reducir todo el esfuerzo filosófico al error o el vagabundeo de la onto-teología es solamente una posible lectura de la historia de la filosofía. (...) ¿el fallo de la onto-teo-logia ha consistido en tomar al

Lévinas revela assim como, tanto em Husserl quanto em Heidegger, o ponto de referência primeiro acaba por provocar uma espécie de contraditória restauração dos mesmos termos que inicialmente se pretendia, fenomenológico-existencialmente, criticar. Contradição que se evidencia, por exemplo, e principalmente, na forma como os mesmos acabaram por renunciar ao pensamento de uma Exterioridade absolutamente radical: em Husserl, a redução fenomenológica torna todo objeto visado, pensado ou imaginado pelo ego transcendental, correlato de um "sistema de intencionalidades" onde todo transcendente é sempre um imanente e todo *alter* é sempre um *alter ego*; em Heidegger, o universo da ontologia fundamental, da compreensão do ser, amortiza toda e qualquer diferença numa espécie de desejo recôndito de restauração da supremacia do "Eu" diante do "Outro".

O legado do pensamento fenomenológico-existencial marca, portanto, em certo sentido, o apogeu de um pensamento em que o finito não se refere nunca a qualquer infinito, coroamento de uma tradição onde, em termos levinasianos, o Mesmo domina o Outro, onde a liberdade – idêntica à razão – precede à justiça. Aí, mesmo que a relação com outrem, enquanto coexistência, não se apresente irredutível ao conhecimento objetivo, estabelece-se sempre um nós anterior ao Eu e ao Outro, arruinando o outro em sua diferença radical. [110]

Para Lévinas, nem mesmo as correntes de idéias que, na filosofia contemporânea, contribuíram para que a relação com Outrem como o irredutível ao

ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser? (…) ¿Dios no significa *el otro que no es el ser*? ¿El pensamiento significante no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un des-inter-és (una salida del 'es')?"

[110] Cf. Sayão, 2003, p. 49; cf. Lévinas, 1997, p. 206-208; cf. Lévinas, 1988, p. 32, 33, 55, 75, 76; cf. Mancini, 2000, p. 183; cf. Baccarini, 1998, p. 421.

conhecimento objetivo perdesse seu caráter insólito, caso dos trabalhos de Gabriel Marcel e Martin Buber, por exemplo, lograram superar radicalmente a alergia ocidental à alteridade traduzida em termos filosóficos pela substituição das pessoas pelas idéias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica…

Buber, nesse sentido, mesmo distinguindo a relação com o Objeto que seria guiada pela prática da relação dialogal, que atingiria o Outro como Tu, parceiro e amigo, mantém ainda como recíproca a relação com o Outro, impedindo que sua altura metafísica ponha eticamente em questão o Eu. Por tal motivo, talvez, a relação Eu-Tu acabe por conservar ainda, em Buber, um caráter meramente formal, podendo unir o homem, indistintamente, às coisas e ao outro homem. Ora, desde uma perspectiva levinasiana, não se determina aí nenhuma estrutura realmente concreta em termos ético-metafísicos, nenhum acontecimento no sentido ético preciso de tal termo. [111]

Enfim, o ontologismo se apresenta típico a toda a Filosofia de compromisso grego e um risco a várias tendências filosóficas contemporâneas, mesmo àquelas de base fenomenológico-existenciais, tão capazes de diálogo franco com perspectivas filosóficas outras-que-gregas:

> Mesmo que [nelas] a vida preceda à filosofia, mesmo que a filosofia contemporânea, que se quer anti-intelectualista, insista sobre esta anterioridade da existência em relação à essência, da vida em relação à inteligência; mesmo que, em Heidegger, a “gratidão” para com o ser e a “obediência” se substituam à contemplação, a filosofia contemporânea se compraz na multiplicidade das significações culturais; e no jogo infindável da arte, o ser exime-se de sua alteridade. A filosofia [ainda] produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia

[111] Cf. Lévinas, 1988, p. 55, 56, 73, 74.

> universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo aquele de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro. [112]
>
> “Eu penso” redunda [sempre] em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade. [113]

B. Mais e melhor que pensar… uma moral concreta, da ação…

Se for certo que se faz essência da Filosofia o movimento de voltar, aquém de todas as *certezas espontâneas*, em direção ao princípio-que-sempre-escapa; que a verdadeira moral filosófica somente começa, portanto, quando a *liberdade cognitiva*,

[112] LÉVINAS, 1993, p. 49, 50.

[113] LÉVINAS, 1988, p. 33.

em vez de buscar justificar-se por si própria, é capaz de enxergar o arbítrio e violência de seus dogmatismos solipsistas, se faz a Metafísica – ensino concreto à luz do Rosto de Outrem – o próprio começo de toda Filosofia, uma vez que denúncia da violência pueril do exercício gnosiológico do Eu-que-tudo-pretende-poder-conhecer e, portanto, realização da própria vocação crítica profunda de todo saber: assim como precede filosoficamente a crítica ao dogmatismo, precede a Metafísica à Ontologia.

Essa central tese levinasiana – o primado filosófico da Ética (metafísica imediata!) –, sustenta-se no evidente primado moral cotidiano da relação concreta homem-a-homem em contraste a qualquer forma de lei fundada nas abstrações do conceitual: toda possível estrutura pensável, seja em que âmbito for, encontra-se já apoiada na irredutibilidade concreta do face-a-face. Particularmente toda possível forma de universalização ética fundada no mero desvelamento da estreita qüididade do ente à luz do Ser Impessoal – ora, a racionalidade ontológica "nada sabe" eticamente em sua pretensa capacidade de conhecimento universal: a qüididade do ente não é todo o ente e o ser do ente não pode ser confundido com o próprio ente, nem o esgota. Enquanto singularidade, o ente excede originariamente sua própria qüididade. [114]

A *Crítica à Espontaneidade Gnosiológica*, tão característica da influência das tradições de pensamento judias sobre várias das mais expressivas comunidades argumentativas contemporâneas – fenomenologia-existencial, pós-estruturalismo etc. –, parte do reconhecimento de que apresenta a consciência um poder reflexivo negligenciado pela maioria das comunidades argumentativas das humanistas Antigüidade e Modernidade ocidentais: a capacidade de reflexão sobre o sentido de

[114] Cf. Lévinas, 1988, p. 30, 35, 43, 65, 229; cf. Lévinas, 1997, p. 216; cf. Costa, 2000, p. 25, 26.

seu próprio fracasso, sinal de que apresenta o Eu uma vocação essencial e incontornável ao seu próprio desenraizamento, à sua desnucleação. [115]

Tal crítica não se apresenta, no entanto, mais uma dentre as muitas subordinações da consciência a um **fato teórico**. Sua estrutura é a da presença concreta e imediata de **Outrem em mim**. No limite, essa é mesmo a diferença fundamental entre a idéia de Totalidade e a Idéia de Infinito: uma é puramente teórica, a outra puramente moral…

> Mas a noção de transcendência, de alteridade, de novidade absoluta – a noção de absoluto – deixar-se-á ainda designar entre os inteligíveis se, precisamente enquanto noção do outro, do transcendente, do absoluto, tem de decidir sobre o saber que a teria investido e assimilado, sobre o mundo onde ela poderia aparecer, mas desde já fazer-se imanência? Bastará manter esta inteligibilidade de uma maneira puramente negativa relativamente ao saber, à evidência e à presença? A não ser que a inteligibilidade da alteridade do outro, da transcendência não apele para outra fenomenologia que seja destruição da fenomenologia do aparecer do saber. [116]

Daí nasce, curiosamente, a possibilidade da própria *Verdade* para o homem: a concretude do Rosto de Outrem, que se faz Desejo em minha *Vergonha*, não é negação do saber filosófico, antes o orienta e articula. A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à Justiça (Não matarás!). Do contrário, absurdamente, a verdade deduzir-se-ia da própria verdade… [117]

O *saber da injustiça* não é uma, assim, uma invenção de filósofos, mas o primeiro dado da consciência primeira, que poderia muito bem ser definida como consciência-do-privilégio-de-Outrem-em-relação-a-mim, anterior tanto ao mero

[115] Cf. Vila-Chã, 2003, p. 20.

[116] Lévinas, 1991, p. 17, 18.

[117] Cf. Lévinas, 1988, p. 70, 71, 75; cf. Lévinas, 1997, p. 209-211; cf. Pivatto, 2002b, p.182.

sentimento subjetivo quanto ao mero conhecimento reflexivo: a existência não está condenada à liberdade (ontológica), mas previamente julgada e investida como liberdade (metafísica), ou seja, como consciência moral e responsabilidade.

A consciência ética não é, pois, uma variedade "particularmente recomendável" da consciência, mas a forma concreta mesma daquela liberdade (metafísica) que, precedendo a liberdade (ontológica), precede a toda possibilidade de prova, uma vez que se dá antes da possibilidade de qualquer certeza ou incerteza. [118]

Como se defende neste exercício, propõe Lévinas, assim, uma original tese quanto ao próprio sentido e correção dos movimentos teoréticos do fazer filosófico: filosofar remonta a aquém do saber, já que, como crítica, o saber somente pode surgir num ser que tem origem aquém da sua origem, num *ser criado*.

Diferente do que pensou majoritariamente o Ocidente desde sempre, o peculiar ao saber não reside na possibilidade de ir a um objeto. Seu privilégio consiste, antes, em poder pôr-se em questão, em poder penetrar aquém da sua própria condição. Ele próprio encontra-se recuado em relação ao mundo. Não porque tenha o mundo por objeto: somente pode ter o mundo por tema, fazer dele um objeto, porque, anteriormente, consiste já o seu exercício essencial em ter entre mãos, de algum modo, a própria condição que o sustenta e que sustenta, inclusive, esse mesmo ato de ter entre mãos.

Habitando originariamente um plano que se encontra além-do-conhecimento-do-*cogito*, no qual o movimento de tematização se inverte, não num "conhecer-se", mas num submeter-se a uma exigência, a essência crítica do saber é a própria moralidade imediata que, ultrapassando o vazio das formalidades e regras lógicas,

---

[118] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 38; cf. LÉVINAS, 1997, p. 207, 208, 211-215.

inaugura a *ordem do Bem*. Escândalo para uma civilização onde a inteligência perdeu contato com a vida, perdendo-se na abstração e na especulação pura e resultando numa longa tradição de arrogância, heroísmo, dominação e crueldade: prolongamento irônico da “ébria sobriedade” daqueles que se diziam amigos da verdade e inimigos da opinião – como para Pascal, para Lévinas, dar autonomia à razão de um Eu tomado como causa suficiente se manifesta um erro cujos desdobramentos não se resumem a dimensões epistemológicas, chegando ao âmbito humanamente fundamental da moral. [119]

Mas, onde encontraria ao final, então, um pensamento de pretensões ético-filosóficas radicais um ponto de partida? No próprio *“factum”* do vivido!

Nesse sentido, lembra Lévinas, deve-se recuperar, urgentemente, o fato de que, na Fenomenologia-existencial, o que se põe às claras, mesmo que de forma não plenamente explícita, é o próprio “consciente” da consciência, assim como o próprio “existente” da existência: o homem existindo concretamente e movendo-se em seu mundo, a vida concreta – eis a verdadeira dimensão da relação ética. [120]

> Ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar às palavras que visam apenas um real ausente. (…) O equívoco, (…) estabelece-se logo como inevitável ou como essencial ao pensamento que se limita às palavras. Equívoco, filho do vazio ou da atmosfera rarefeita da abstração. (…) **O regresso aos actos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas**. (…) O objecto da nossa vida teorética não passa de um fragmento de um mundo que ele dissimula. [121]

[119] Cf. Lévinas, 1988, p. 71-73.
[120] Cf. Lévinas, 1988, p. 91; cf. Bosco, 1998, p. 582; cf. Pondé, 2001a, p. 76, 77; cf. Costa, 2000, p. 65-67.

[121] Lévinas, 1997, p. 140, 141, grifo meu.

Isso não significa que, em Lévinas, apresente-se a relação ética pré-filosófica, não-rigorosa. A relação ética, em sua concretude e imediaticidade mesmas, é a própria Filosofia Primeira, a partir da qual se faz mais e melhor que pensar:

> Mas esta consciência "sem reflexão" não é a consciência espontânea, simplesmente pré-reflexiva e ingênua – ela não é pré-crítica. Descobrir a orientação e o sentido único, na relação moral – é precisamente propor o Eu (Moi) como já questionado pelo Outro que ele deseja e, por conseqüência, como criticado na própria retidão de seu movimento. Eis por que **o questionamento da consciência não é, inicialmente, uma consciência do questionamento**. Aquela condiciona esta. Como o pensamento espontâneo haveria de criticar-se, se o Outro, o Exterior, não o questionasse? E como, numa preocupação de Crítica total confiada à reflexão, surgiria a nova ingenuidade da reflexão levando à ingenuidade primeira? Ora, o Eu (Moi) corrói sua ingenuidade dogmática diante do Outro que lhe pede mais do que pode espontaneamente. [122]
>
> É-se, consequentemente, levado – talvez depressa demais – a considerar, em filosofia, este **vivido** como saber ainda não explicitado ou como representação ainda confusa que a reflexão conduzirá à plena luz. (…) O que se passa, pois, nesta consciência não-reflexiva, que se toma somente por pré-reflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visando na reflexão, intencionalmente, ao si mesmo, como se o eu-pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? (…) Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção – ou duração retornada de toda intenção – ela não é ato, mas passividade pura. (…) Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência. **Má consciência ou timidez** (…) O não-intencional é imediatamente passividade, o acusativo é, de algum modo, seu primeiro "caso" (…) **ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter que responder – nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu (je), ser na primeira pessoa, ser eu (moi) precisamente; mas, conseqüentemente, na afirmação do seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser**. [123]

A *relação ética* não é, pois, uma eventualidade em que somente podem pensar, como ironicamente propõe Lévinas, os abstratores de quinta-essência. Impõe-se à meditação, antes, em nome de uma experiência moral concreta: a

[122] LÉVINAS, 1993, p. 65, grifo meu.
[123] LÉVINAS, 2005, p. 171-174; grifos meus.

impossibilidade radical de ver-se de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros – o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem, impossibilidade da totalização, experiência sem conceito, assimetria metafísica. [124]

Antes que o interesse especulativo e sistematizador, tem como dimensão pré-originária a subjetividade humana o próprio *enigma ético*, que torna o pensamento an-árquico: sua origem mais profunda encontra-se no imemorial, no ainda antes do tempo, ali onde o homem se faz um-ser-para-o-outro, passível de citação (termo jurídico).

A "experiência" mais fundamental do Sentido faz-se, portanto, como "espiritualidade da mão", como capacidade de dar até o "pão tirado à própria boca": dimensão materna do corpo. Aí se encontra a humanidade mesma do humano, isto é, na unicidade de uma subjetividade sem sujeito, de um sujeito sem coincidência consigo mesmo, despojado do *conatus* de sua suposta substância. [125]

Desnecessária e impossível, pois, qualquer tentativa de fundamentação da ética, tão típica à Modernidade – "fundamento" é um termo arquitetônico, feito para um mundo que se habita, para aquilo que suporta, mundo astronômico da percepção, imóvel, Mesmo por excelência. Em seu pensamento, Lévinas força a idéia de uma ética a ser fundamentada em função da idéia de uma ética fundante de toda possível experiência humana – do ser, do agir e do saber. Ou seja: nem consciência nem liberdade instituem o vínculo moral dotando-o de um fundamento. É a própria *Incomensurabilidade do Rosto*, Ética Viva, que funda a possibilidade de um pluralismo social e político que não seja pura coexistência de indivíduos que se

---

[124] Cf. Lévinas, 1988, p. 34, 36, 38, 64, 65, 86, 87; cf. Pivatto, 2000, p. 82.
[125] Cf. Vila-Chã, 2003: 22-36.

considerem uma ameaça ou um limite para o outro: aí somente pode ganhar energia normativa uma genuína defesa dos Direitos Humanos, assumidos como direitos do outro e deveres para mim. [126]

Somente na esfera social cotidiana pode encontrar o homem respostas quanto à questão fundamental da verdade e sentido de sua conduta no mundo: o rosto de Outrem, não consistindo em mera figuração temática sob um olhar, destrói e ultrapassa a cada instante a imagem plástica que deixa. Não se manifesta por qualidades, *exprime-se*, ensinando sobre a *Verdade* como *uma expressão que somente se expressa*: viragem da "tematização" em Discurso, onde o rosto fala. A condição da verdade e do erro teorético reside, assim, na própria concretude do em-si do rosto, em sua luz própria, expressão do vestígio do Infinito. Desafio ao poder do Mesmo, esse acolhimento do rosto no discurso é a própria *Justiça*, encontro inter-humano em cuja concretude (meta)fenomenológica se efetua o *Sentido* na imediaticidade da relação social vivida eticamente: a verdade liga-se, assim, à relação social, que é a Justiça –reconhecimento de outrem como meu Mestre. [127]

[126] Cf. MANCINI, 2000, p. 182-186, cf. FABRI, 2003, p. 14, cf. VILA-CHÃ, 2003, p. 18.
[127] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 37, 38, 53, 56, 59, 76, 77, 78, 82, 83, 84; cf. PIVATTO, 2000, p. 90, 91; cf. PIVATTO, 2002b, p. 182; Cf. MANCINI, 2000, p. 184.

C. Redefinição ética da subjetividade humana – Sensibilidade

Em certo sentido, a concretude da moralidade humana a que faz referência a obra levinasiana pode ser compreendida como a própria inversão da intencionalidade: o Incondicionado e a Transcendência em sua expressão autônoma deixam-se dizer apenas como *procura perene de uma consciência passiva*, como sublevação do presente e do sincronismo de toda representação.

> Ainda que digamos por uma gratidão ao legado husserliano, que a consciência é intencional, teremos que reportar a compreensão de uma intencionalidade não teorética, não representadora, não vinculada a ontologia, sem a pretensão de saber, mas uma intencionalidade ética. Portanto, intencionalidade de uma consciência fora de si mesma e de sua atividade. Consciência passional. Passividade de uma consciência que se sente envergonhada de sua própria solidão e espera pacientemente o outro como hóspede estranho que dirige por primeiro a sua palavra ensinando tudo aquilo

> que deve ser feito. Consciência que não se identifica com o seu hóspede e diante dele, espera que seja proferida a palavra para ser imediatamente respondida. Resposta ao outro que apenas faz exigências ilimitadas, e exige respostas ilimitadas. Consciência, portanto, que não tem mais o si como reflexo próprio, mas a obrigação sempre maior de ser resposta responsável. [128]

A Subjetividade revela-se, assim, em sua pré-originariedade ética, como Sensibilidade.

Sensibilidade irredutível aos limites de uma experiência tematizável do corpo, pois constituída numa relação sem termo, feita da doação de sentido de um ao outro antes mesmo da constituição de todo e qualquer sistema de signos.

Expressão da vivacidade mesma da vida, o corpo constitui, no pensamento levinasiano, a mais radical das contestações da *Sinngebung* (doação de sentido), ou seja, do privilégio gnosiológico da consciência:

> **A sensibilidade que descrevemos (…) não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afectividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol. (…) o mundo dito sensível não tem como função constituir uma representação, mas constitui o próprio contentamento da existência,** (…). Os objectos do mundo que, para o pensamento, se mantém no vazio, estendem-se para a sensibilidade – ou para a vida (…). O ser sensível, o corpo, concretiza a *maneira de ser* que consiste em encontrar uma condição naquilo que, por outro lado, pode aparecer como objecto de pensamento, como simples constituído. (…) A sua intenção, se podemos recorrer a este termo, não vai no sentido da representação. (…) O "conhecimento" sensível não tem de superar a regressão ao infinito, vertigem da inteligência; nem sequer a sente. (…) Na própria sensibilidade e independentemente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão a antiguidade quase-eterna do elemento que a inquietará como o *outro* (…). A sensibilidade assim compreendida não se confunde com as formas vacilantes da "consciência de". Não se separa do pensamento por uma simples diferença de grau. (…) O pedaço da terra que me suporta não é apenas meu objeto; suporta a minha experiência do objecto. (…) A relação com o meu lugar por tal "sustentação" precede pensamento

[128] Souza, 2003, 292, 293.

> e trabalho. (…) **Sensibilidade, a própria estreiteza da vida, ingenuidade do eu irrefletido, para além do instinto, aquém da razão. (…) Mas a sensibilidade não é uma razão cega e uma loucura. Está antes da razão; o sensível não tem de referir-se à totalidade sobre a qual se fecha. A sensibilidade representa a própria separação do ser.** (…) As descrições da psicologia contemporânea, que fazem da sensação uma ilhota que emerge de um fundo viscoso e obscuro do inconsciente – em relação ao qual o consciente do sensível teria já perdido a sua sinceridade –, menosprezam a suficiência fundamental e irredutível da sensibilidade. [129]

Na anterioridade pré-originária do corpo, a subjetividade humana descobre-se em sua *não-indiferença*, em sua inquietude ética anunciada pelo "estremecimento de suas entranhas". A corporalidade, in-condição da subjetividade do sujeito, indica a possibilidade de um sentido não-ontológico, ou seja, de uma significação anterior e exterior ao dinamismo da essência. É graças ao corpo que, na obscuridade do "*il y a*" ontológico, se abre a possibilidade mesma da transmutação do não-sentido da matéria em significação. O corpo, como dimensão-no-ser, remete à heteronomia radical do Sentido, ao "traumatismo" da inspiração, à própria vida do espírito: subjetividade de carne e sangue. A condição de criaturalidade do sujeito tem no corpo a primeira exigência do ser-moral, expressão da assimetria de um ser-em-relação e, por isso, vulnerável. A ênfase na corporalidade do Sentido (veja-se bem, não no sentido da corporalidade…), que é o um-para-o-outro do sujeito – condição de possibilidade do amor e do ódio – diz-se pela palavra misericórdia, condição de possibilidade de uma Orientação no ser. A partir de Lévinas, pode interpretar-se, sensibilidade e corpo, não só como espaço de manifestação de necessidades, mas, sobretudo, como lugar de revelação da Transcendência. Daí a possibilidade do ensinamento do rabino lituano *Israel Salanter* (1810-1883), tantas vezes citado por

---

[129] LÉVINAS, 1988, p. 119-122; grifos meus.

Lévinas: "as necessidades materiais do meu próximo são necessidades espirituais para mim". [130]

Subjetividade-como-Sensibilidade significa, assim, ser-para-Deus e, em conseqüência, estar sempre à escuta, sempre desperto a um imperativo de ação anterior a qualquer forma de compreensão, reconhecer que habita a interação entre os homens um excedente que transborda a toda e qualquer iniciativa racional: lugar privilegiado à irrupção da Transcendência no seio da Imanência, saída das estruturas solitárias e egoístas do Eu. [131]

Ora, para a majoritária tradição ético-filosófica ocidental de limites gregos, esteve sempre muito clara a impossibilidade de se falar em ética prescindindo de um Sujeito que, enquanto Eu, pudesse falar, ser capaz de responsabilidade. Se em nada, certamente, poderia o pensamento ético levinasiano questionar tal pressuposto, nada lhe impede, no entanto, demonstrar o quanto um tal sujeito, quando ontologicamente restrito a ser Eu – sujeito universal auto-posto e auto-constituinte –, somente pode falar a partir dos estreitos limites éticos do geral, das instituições, da sociedade ou do saber. O transcendentalismo kantista de tal forma de discurso ético, imanentista e secularista, somente pode se expressar em frágeis estruturas abstratas: o Eu move-se em acordo com os postulados formais da razão, seguindo sua violentas generalizações objetivantes. A miséria moral das sociedades contemporâneas, fundada na formalidade abstrata da Lei, é prova cabal da incapacidade desta em orientar a caminhada dos homens em uma direção que os livre do horror até aqui produzido pela política, pela técnica e pela guerra. [132]

---

[130] Cf. VILA-CHÃ, 2003, p. 22-32, 36-39.

[131] Cf. SAYÃO, 2003, p. 46.
[132] Cf. LÉVINAS, 1995, p. 81-105; cf. PIVATTO, 2000, p. 82.

Pensar o sujeito a partir da maravilhosa concretude da Criação, possibilita, por outro lado, descobrir o eu como um ser vindo de um chamado e convocação e não de um abstrato projeto próprio: capaz de receber, de visão (revelação), de aprendizado. O milagre da Criação consiste, nesse sentido, justamente em criar um ser moral, capaz de pôr-se em questão, de envergonhar-se do arbitrário de sua liberdade, de responsabilizar-se. Falar pressupõe aí, a um só tempo, a possibilidade de romper e de (re)começar. O verdadeiro produto da Separação e da Distância é, pois, a necessidade de justificação, ou seja, a capacidade de "dependência em relação a…", de abertura de si na Idéia do Infinito. Daí que o papel original do psiquismo não consista apenas em *refletir* o ser: o psiquismo é já uma *maneira de ser* – resistência à Totalidade, estreita relação entre a concretude do egoísmo da sensibilidade singularizante e a possibilidade da Metafísica. A vida interior, o Eu Separado e Distante, são a própria possibilidade do desenraizamento: possibilidade ambivalente do erro e da verdade – procurar e conseguir a verdade é estar em relação. [133]

A tal dimensão messiânica da subjetividade não se chega por mera desconsideração argumentativa da estrutura ontológica do sujeito, de sua solidão estrutural. A unicidade e autonomia irredutíveis do Eu não são negadas em tal dimensão, embora revelem novos papéis: somente a partir delas pode ele potencialmente resistir a qualquer totalização e assumir-se como existente, escapando, por hipóstase, à neutralidade do puro existir impessoal.

Mas, em Lévinas, trata-se o eu de apenas a primeira ruptura na ordem do ser, a partir da qual se constitui o homem em sua tragicidade fundante: o elã hipostásico, embora animado por um desejo metafísico de saída do ser rumo ao que o

[133] Cf. Lévinas, 1988, p. 26, 42-44, 48, 49, 74, 75, 92; cf. Pivatto, 2002b, p. 187, 188.

transcende, vê-se todavia acorrentado ainda à solidão ontológica da qual se ergueu… Todo processo de identificação que esteja ao alcance do eu se dá ainda margeando os limites do ser, sem poder ainda encontrar o *Novo* sob o sol do ser: as variações infindas das formas de ser não passam de monótonas variações em torno de uma nota só. É o eu incapaz de transcendência por si só. Somente pela *Transcendência Real* – acolhimento do não-idêntico – pode ele encontrar saída para o isolamento a que é condenado por seu modo natural de funcionamento.

Entender tais dimensões da subjetividade pressupõe poder já operar a partir das hebraicas Categorias da Interrupção, que dão ênfase ao paroxismo residente no messianismo da tradição judaica: interrupção do progresso da história, por um Messias que não comparece no termo de um desenvolvimento histórico, mas vem e interrompe a própria história. Da mesma forma, a subjetividade é a parceira do enigma-transcendência que desconcerta o ser e suas certezas. [134]

Na *relação metafísica* não se prejudica, portanto, a identidade do Mesmo, como se poderia apressadamente querer entender; não se silencia a Apologia do Eu, sem a qual a relação se tornaria Apostasia, Êxtase e Paganismo.

> A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*[135]
>
> A ordem desse universo repousa sobre uma identidade fundamental, a identidade reflexiva do Eu, capaz de diferenciar-se na multiplicidade de suas experiências – de suas expressões – e assegurando sua unidade na referência às duas formas mais altas

[134] Cf. LÉVINAS, 1998a, p. 11-13; cf. PIVATTO, 2000, p. 85-89; cf. KAJON, 1998, p. 61; Cf. COSTA, 2000, p. 96; cf. PERONE, 1998, p. 328, 330; cf. GALEAZZI, 1998, p. 364, cf. BACCARINI, 1998b, p. 282, 283.

[135] LÉVINAS, 1988, p. 24.

> dessas experiências: a relação com o Absoluto na mística [especulativa], e a relação com o Outro na política. [136]

É para que a Alteridade se produza *no ser*, pois, que se faz necessário um “pensamento” e que se faz preciso um Eu capaz de falar.

A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o próprio movimento da transcendência e não como um registro ou invenção psicológica desse movimento. O Eu é tradução concreta da separação por excelência – solidão, fruição e isolamento. A unicidade do eu não consiste apenas em encontrar-se num exemplar único, mas em existir sem ter gênero, sem ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora da distinção do individual e do geral. A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo – *Interioridade*.

O eu aparece, assim, como a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da Totalidade. Mesmo sendo, pois, o Eu exercício do Mesmo – poder e dominação –, apresenta ele uma positividade ética justamente na posse de um mundo que pode ser ofertado a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. A defesa levinasiana da subjetividade não se resume, portanto, ao protesto puramente egoísta contra a Totalidade, nem à angústia diante da morte, mas, antes, na força ética da Idéia do Infinito, que explicita a subjetividade humana como um “eu-mim-mesmo-para-o-outro”, como “ser-em-seu-mundo-restrito-saindo-de-si-para-o-outro”: “fundamento” concreto para uma socialidade capaz de fazer Justiça ao ente que tem o modo de ser de um genuíno ser humano. Forma de ser que, para Lévinas, teve sua grandeza apenas caricaturada pelos pensamentos éticos ocidentais restritos aos horizontes da Ontologia. [137]

---

[136] VAZ, 2000c, p. 11.
[137] Cf. LÉVINAS, 1988, p. 24, 27, 29, 37, 103; cf. COSTA, 2000, p. 106, 110, 111.

Lévinas não pretende em sua interpretação da subjetividade, portanto, produzir a destruição do “eu-mim-mesmo”, mas antes sua plenipotencialização ética, ou seja, prover uma interpretação de seu fracasso como um fartar-se de suas pretensões identitárias, levando-o à possibilidade de explodir a quadratura de sua sufocante mesmidade: fazê-lo ponto de partida, porta de entrada, acesso à Exterioridade. O *in* do Infinito provoca o *in* da Interioridade no mesmo tempo e movimento em que ordena a subjetividade à Proximidade, inscrevendo nela uma responsabilidade radical e irrecusável. É nessa responsabilidade mesma que se forma a subjetividade como identidade, não no sentido de coincidência consigo mesmo, mas de *unidade-do-ser-para-outro.* Mostra-se aí uma face da consciência humana oculta, ignorada e abandonada pelo pensamento filosófico tradicional, majoritariamente grego.

Com Lévinas, é possível aprender que a subjetividade é *Exceção* em relação à ordem que ela mesma tornou possível – a *Totalidade*. Se o ser separado corre sempre um risco de isolamento, de uma espécie de egoísmo vital que não tem olhos para nada que lhe seja exterior, o nascimento do racional (metafísico) coincide justamente com a vinda de um Outro não determinado pelo Mesmo. A dimensão ética do pensamento brota, portanto, de uma interpretação do ser não como *ser-sujeito-de*, mas como *ser-sujeito-a,* disponibilidade para a escuta da Voz que não só in-voca a *diferença*, mas também provoca uma exigência de Justiça e Paz no ser. Singularidade e Universalidade deixam, assim, de ser pensadas na relação que ambas estabelecem uma com a outra para encontrarem a sua razão de ser numa relação entre interlocutores que não se deixam absorver numa Totalidade e que jamais podem “se dar ao luxo” de permanecer na dor/prazer de uma singularidade indiferente, tão comum nas sociedades ocidentais contemporâneas. [138]

[138] Cf. Fabri, 2003, p. 13, 14; cf. Vila-Chã, 2003: 41.

Em comparação à fragilidade abstrata da normatividade da obrigação moral tradicional das sociedades ocidentais, geralmente derivada de contratos fundados na liberdade (ontológica), a responsabilidade (metafísica) da relação transcendente não apresenta limites em sua concretude. Sua moralidade efetiva-se numa intriga insuperável: o eu enquanto subjetividade vai em direção ao Infinito no aproximar-se responsavelmente do Outro. Daí poder afirmar-se Eu como causa do Bem. [139]

II Parte:

ENTRE O TOTALITARISMO E O INFINITISMO: UMA CRÍTICA ÉTICA DA CULTURA OCIDENTAL CONTEMPORÂNEA

[139] Cf. PONDÉ, 2001a, p. 76; cf. PIVATTO, 2002b, p. 184, 185, 193, 194; cf. COSTA, 2000, p. 113.

Capítulo IV – MODERNIDADE: PROJETO DE SUPERAÇÃO DA IDADE MÉDIA

Nasci em um tempo
em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus,
Pela mesma razão que os seus maiores a haviam tido
– sem saber porquê.
E então, porque o espírito humano tende naturalmente
para criticar porque sente,
e não porque pensa,
a maioria desses jovens escolheu
a Humanidade para sucedâneo de Deus.
Pertenço, porém, àquela espécie de homens
que estão sempre na margem daquilo a que pertencem,
não vêem só a multidão de que são,
senão também os grandes espaços que há ao lado.
Por isso nem abandonei Deus tão amplamente como eles,
nem aceitei nunca a Humanidade.
(…) Este culto da Humanidade, com seus ritos de Liberdade e Igualdade,
pareceu-me sempre uma revivescência dos cultos antigos,
em que animais eram como deuses,

ou deuses tinham cabeças de animais.
Assim, não sabendo crer em Deus,
e não podendo crer numa soma de animais,
fiquei, como outros da orla das gentes,
naquela distância de tudo a que a que comumente se chama a Decadência.
A Decadência é a perda total da inconsciência;
porque a inconsciência é o fundamento da vida.
O coração, se pudesse pensar, pararia.

Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, p.40.

Em grande medida, a originalidade e força éticas da obra filosófica de Emmanuel Lévinas advêm de sua ousada interpretação crítica da história da Filosofia e, consequentemente, do próprio sentido da trajetória espiritual de desenvolvimento da Civilização Ocidental. Assim, antes que de uma simples oposição entre concepções filosóficas advindas das distintas tradições culturais constitutivas do pensamento ocidental, a proposta ética levinasiana nasce da descoberta e valorização da necessidade de se repensar a totalidade da herança teórica ética ocidental a partir da universalidade da situação concreta do existente humano contemporâneo.

Os estudos que a seguir serão apresentados concluem os trabalhos deste exercício e estão inspirados na radicalidade do acento crítico da perspectiva interpretativa levinasiana da trajetória de desenvolvimento do pensamento ocidental. A posterior crítica ética da Cultura Ocidental Contemporânea é ensaiada como um anúncio-afirmação esperançoso de que se apresenta possível à consciência filosófica deste tempo superar as limitações éticas desenvolvidas por esta civilização

a partir do predomínio nela de modos de condução no pensamento marcados pelo contentamento ingênuo do homem com os limites de suas possibilidades racionais. Buscando alcançar a tonalidade discursiva de uma esperança todavia rigorosa, nestes estudos afirma-se também que tal possibilidade de superação encontra-se reservada aos que, reconhecendo os equívocos da trajetória majoritária de condução do pensamento nesta civilização, ousam fazer-lhe frente cotidianamente, ali mesmo onde a *concretude do frente-a-frente* pode libertar o homem contemporâneo de sua indiferença ante a *Diferença*.

Tendo a própria Contemporaneidade como seu objeto último de análise, os seguintes estudos se iniciarão pela caracterização da Modernidade, tempo histórico cujos efeitos são certamente responsáveis, de uma forma ou de outra, pela constituição espiritual presente.

Nesse sentido, reside um equívoco de conseqüências filosóficas grandiosas no esquecimento, não incomum, de que foi a *Modernidade* – assim como o é a *Contemporaneidade* em relação a ela própria – uma curiosa e complexa invenção dos desdobramentos críticos dos tempos culturais europeus que lhe precederam imediatamente e que, desde então, passaram a ser nomeados vulgarmente como *Idade Média*.

Embora pareça tal afirmação desnecessária, uma vez que óbvia, marcá-la bem faz-se uma necessidade real diante da disseminação, provocada pela própria militância historiografia moderna, da interpretação da Modernidade como uma espécie de “ponto zero” histórico-cultural, sem qualquer forma de relação, a não ser o puro antagonismo e superação, com o mundo cultural que lhe antecedeu.

Em verdade, todavia, como não poderia mesmo deixar de ser, muitas das idéias-mestras e dos paradigmas teóricos fundantes da Modernidade, tradicionalmente pensados somente em referência à querela entre antigos e modernos que marcou, particularmente, o século XVII, começaram a se constituir, de fato, ainda no “medieval” século XII… emblema maior de tal situação pode ser encontrado no fato, quase anedótico, de ter sido o próprio pensamento nascido do mundo cultural que passou a ser, posteriormente, chamado de medieval que, nas expressões mais criativas de sua crise – que ganharam firme expressão histórica na *Renascença* européia dos fins do século XV – aquele que dividiu, pela primeira vez, a história ocidental em três grandes épocas culturais, *Antigüidade (Arcaica e Clássica), Idade Média* e *Modernidade*, buscando fazer crer ser a chamada *Idade Média* apenas uma espécie de mal-sucedido parêntesis cristão entre a grandeza da *“clássica” antiguidade grega* e os, igualmente grandiosos, *novos tempos modernos,* de ressurgimento daquela civilização.

Foi somente fundamentado em tais simplificações historiográfico-hermenêuticas que, decerto, se pôde desenvolver a preconceituosa imagem da Idade Média como um momento cultural monolítico, marcado por obscurantismo, atraso, ignorância, tirania clerical e superstição religiosa. Preconceito bem sinalizado, aliás, na militante disseminação moderna da desonrosa expressão *“Idade das Trevas”* (contraposta, obviamente, ao moderno *“Tempo das Luzes”*) como nomeação, até há pouco, majoritária para esse período da histórica ocidental.

Somente a partir da assunção de tais militâncias modernas se apresentar a convicção de que houve, entre os gregos e Descartes, uma espécie de noite intelectual, em que os teólogos sacrificaram totalmente ao ato de fé a pesquisa racional. Nada poderia, todavia, apresentar-se mais equivocado: principalmente

quando se pode reconhecer claramente a grande diversidade e as multifacetadas transições filosóficas existentes dentro da "cultura medieval" e, ainda mais, a relativa abertura apresentada pela "igreja medieval" quando contrastada à estreiteza filosófica de parte da "moderna igreja da Contra-reforma".

O papel meramente militante destas idéias encontra culminância maior, todavia, nos movimentos culturais que possibilitaram o assim chamado *Iluminismo* europeu, que, nos fins do século XVIII, levando o *Renascimento* às suas últimas conseqüências, ressaltou as realizações do humanismo pagão grego antigo em detrimento da, assim compreendida, obscura cultura medieval, predominantemente religiosa e cristã, ainda vigente. Como conseqüência, passou a Modernidade a anunciar os séculos que adviriam como momentos de grandes e necessárias mudanças culturais no Ocidente, nas quais poderia ter pleno desdobramento o libertador e revolucionário projeto de instauração histórica de um novo tipo de humanidade na Europa, inspirada nos modelos do humanismo greco-latino. [140]

O que "renasce", pois, na renascença a que fizeram apelo as auroras da Modernidade ocidental-européia, e que de fato provocou uma radical ruptura com a "religiosa cultura medieval", são as humanistas formas de pensamento, modos de vida, ideais e valores gregos antigos, os quais, desde o século XV, passaram a tornar-se cada vez mais acessíveis e predominantes no Ocidente, disseminando-se amplamente nas sociedades européias. Por intermédio dos eruditos bizantinos, por exemplo, fizeram-se traduções e edições impressas dos escritos de grandes autores da filosofia grega antiga, como Platão e Aristóteles, os quais exerceram uma inegável influência sobre a formação das posteriores gerações de pensadores

[140] Cf. GHISALBERTI, 1998, p. 254, 255; cf. BRAATEN, 1999; cf. KUMAR, 1997, p. 79, 85; cf. HAMLYN, 1990, p. 146, 244; cf. VAZ, 2002, p. 257, 259, 267, 268; cf. TOURAINE, 1994, p. 36; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 200, 201, 263; cf. BARBOSA, 1998, p. ix.

europeus, tornando possível o desenvolvimento e aprofundamento da mudança de códigos epistemológicos mediante a qual se logrou a separação, em certo sentido definitiva, entre *“saber medieval”* e *“saber moderno”*.

Parece certo que a significação civilizatória profunda de tal mudança deve ser buscada, principalmente, na pertinaz e gigantesca tarefa que se impôs o homem moderno, inspirado no espírito humanista da Renascença e do Iluminismo, de reconstruir segundo uma estrutura intencionalmente *antropocêntrica* a realidade vivida, pensada e trabalhada pelo ser humano: aparecimento histórico de uma racionalidade cuja deriva atéia e anti-religiosa inaugurou procedimentos discursivos originais e peculiares, no lastro dos quais se promoveu a secularização, racionalização e individualização do mundo e cujos efeitos e desdobramentos culturais, positivos e negativos, marcam, claramente, a crítica Condição Cultural Ocidental Contemporânea. [141]

Dentre as várias marcas visíveis de tal rompimento moderno com o “período medieval”, duas interessam particularmente neste exercício: a proliferação dos ideais *humanistas*, que ascenderam o indivíduo humano ao primeiro plano da cena histórica, e a predominância, conseqüente, de um paradigma teorético *secularista e naturalista*, que possibilitou a disseminação da visão de exploração científica experimentalista-objetivista da natureza, que predomina neste tempo.

Tais marcas da cultura moderna interessam ao presente exercício precisamente por estabelecerem uma *perspectiva profundamente imanentista da realidade*, para a qual se apresenta como uma total impossibilidade filosófica qualquer forma significação de algo como uma *Diferença* e *Exterioridade*, enfim, de uma *Transcendência Real e Absoluta*, justamente aquilo que, no pensamento ético

---

[141] Cf. VAZ, 2000c, p. 77, 78, 84; cf. VAZ, 2002, p. 259; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 195; cf. ABBAGNANO, 1984, p. 07-18.

levinasiano e na totalidade da tradição de pensamento filosófico por ele representada, apresenta-se como a própria origem e possibilidade da ética.

A. Humanismo: o homem como único horizonte…

A referência moderna à Antiguidade Grega como horizonte privilegiado para a significação e condução de todos os domínios da vida cotidiana não poderia ter jamais sido alcançada em suas formas mais elevadas e criativas sem o intenso trabalho de toda uma geração particular de intelectuais, que passaram para história do pensamento ocidental nomeados como *pensadores humanistas*.

Diferente do que se pensa de maneira mais comum, todavia, tal nomeação encontra seu sentido profundo não apenas no fato de terem tido como atividade fundamental tais pessoas o estudo e ensino dos *studia humanitatis* (gramática, retórica, poética, história, filosofia moral etc.). Anterior e mesmo possibilitador de tal fato se demonstra a ousadia moral por eles apresentada em afirmar, enfaticamente, residir a superioridade dos estudos que realizavam e ensinavam, quando

comparados a quaisquer outras disciplinas intelectuais que lhe precederam, no fato de que somente neles se fazia possível um *saber do homem e sobre o homem* de significação plena e estritamente humana. Ora, tal **ênfase imanentista** passou, desde então, a ser a própria marca epistemológica da totalidade da configuração espiritual do mundo moderno, possibilitando todo um original modo de auto-compreensão do homem, cuja explicitação filosófica confunde-se com o longo processo de desenvolvimento dos sistemas filosóficos modernos, os quais viriam a encontrar sua forma mais elaborada, decerto, no transcendentalismo radical do criticismo da filosofia de *Immanuel Kant*.

O universo simbólico do *humanismo* renascentista provocou, pois, mais que o mero retorno a práticas disciplinares intelectuais e estéticas gregas, uma nova significação da própria prática de pensamento como um todo, profundamente distinta do modo como tal prática se realizava no "pensamento medieval". Esta nova forma de procedimento no pensamento em desenvolvimento passou, em pouco tempo, a se estabelecer como a única forma digna de conhecimento filosófico. A prática da filosofia não mais poderia prescindir, assim, de uma imagem-homem que enfatizasse a *dignidade* e *universalidade* (*homo universalis*) da natureza humana, para além das fronteiras, religiosas, culturais, políticas ou geográficas, que haviam encerrado o homem medieval. [142]

> Não se trata aqui de retomar as explanações (...) acerca do perfil humanista como alguém conhecedor das tradições literárias grega e romana, o que poderíamos resumir como humanistas clássicos. Evidentemente há uma relação de continuidade cultural e conceitual entre o sentido puramente histórico do humanista clássico e o humanista no sentido, digamos, filosófico ou conceitual. É este segundo que nos interessa mais de perto (...), embora o conceitual seja alimentado na tradição sedimentada pelo clássico. Na realidade,

[142] Cf. OLIVEIRA, 1995, p. 16; cf. PONDÉ, 2001a, p. 256, 261, 262; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 200; cf. VAZ, 2002, p. 260-265; cf. TILLICH, 1999, p. 60, 62.

> um campo cultural extenso sempre se abre à constituição de formas conceituais filosóficas. (…) O humanismo é o que se poderia chamar de misticismo da nobreza humana (…) exatamente o mesmo misticismo da grandeza humana que sustenta o homem da Renascença. [143]

Desde um ponto de vista estritamente ético-filosófico, todavia, o resultado cultural mais imediato do humanismo moderno se encontra, decerto, na confusão, que desde então não parou de se estabelecer no Ocidente, e que Lévinas não cessa de denunciar em sua obra, entre *Verdade* e *cogito*; confusão na qual se põem já todas as bases para o posterior questionamento moderno de qualquer possível forma de *Verdade Metafísica*, uma vez que colocados o pensamento e a consciência humana no privilegiado lugar de condição de possibilidade de toda objetivação e, assim, de todo conhecimento positivo.

Torna-se uma indefensável ingenuidade teorética para o pensamento filosófico, desde então, querer saber do mundo dos objetos sem perguntar-se, antes, pela instância que constitui o mundo do objetivo enquanto tal, ou seja, sem enfatizar-se a própria *subjetividade humana como fonte de todo possível processo cognitivo e, assim, de qualquer Verdade possível*. [144]

> Precisamente nisto se consistiu a *revolução copernicana* no pensamento proclamada por Kant: em vez de nos dirigirmos aos objetos, transcendemos dos objetos para sua condição de possibilidade, isto é, passa-se dos objetos para o espírito finito como condição de possibilidade do processo de objetivação da realidade. Assim se manifesta à reflexão filosófica a *consciência* humana como *mediação necessária* no processo do conhecimento, de tal modo que o pensamento clássico é considerado, em bloco, dogmático por não ter sido capaz de tematizar a *mediação consciencial* do processo do conhecimento. [145]

[143] Pondé, 2001a, p. 260, 261.
[144] Cf. Pondé, 2003, p. 78, 79; cf. Tillich, 2000, p. 282; cf. Hamlyn, 1990, p. 162, 163, 201, 214, 225, 227, 239, 241, 244; cf. Kumar, 1997, p. 92; cf. Oliveira, 2001, p. 35, 36.

[145] Oliveira, 2001, p. 36.

Não à toa, pois, num tal ambiente intelectual, *Autonomia* [146] passa a ser um dos conceitos filosóficos mais caros a qualquer forma de sistema de pensamento. Em seus limites de significado, tal conceito aponta para a necessidade de que o homem, tendo já superado por si mesmo todas as formas tradicionais de autoridade heterônoma, passe a ser, de uma vez por todas, a única lei para si mesmo, não mais buscando ou aceitando encontrar nada fora de si mesmo que lhe possa apontar o Verdadeiro. Decerto, importa muito reconhecê-lo, não se resumia tal compreensão de Autonomia para os modernos à mera afirmação do arbítrio do desejo ou de um subjetivismo sem lei, mas de entender que a *lei da razão*, descoberta como subjetiva, apresenta-se, como queria Kant, a própria natureza essencial da vontade humana, encontrando-se já implícita em sua própria estrutura ontológica. De qualquer forma, encontra-se aí estabelecido o imanentismo como único movimento do pensamento digno de respeitabilidade teorética.

Nesse sentido, um dos trabalhos que mais influenciou o imaginário antropológico moderno em termos de modelo humanista-imanentista foi, certamente, *De Dignitate Hominis*, de *Pico de La Mirandola* (1463-1494). Sua idéia central é o conceito de "homem indefinido", com o qual pretendia ele, em contraposição à idéia medieval cristã do homem como um ser dominado pelo destino teológico originado na queda, isto é, como um ser homem marcado e definido pelo mal e deficiência, apresentar uma idéia do homem que, liberta do complexo da queda e disfunção originária, pudesse apresentá-lo como um ser de superabundância de potencialidades, que nada apresentava de faltoso em si próprio na realização de seu destino. Ora, facilmente pode ser percebida a distância em que se encontra uma tal imagem antropológica moderna daquela "medieval", para a qual aparecia o homem

[146] Palavra advinda dos vocábulos gregos *autos*, "si próprio", e *nomos*, "lei".

como um ser rasgado pela *Transcendência*, expressa culturalmente, de maneira bem aproximada às idéias antropológicas levinasianas, como algo que, embora constitutivo do humano enquanto seu diferencial no mundo, escapa-lhe sempre por definição.

É, pois, em termos culturais muito fundamentais que pode ser a Modernidade pensada como uma grandiosa revolução, filosoficamente fundamentada, em prol das potencialidades autônomas e imanentes do homem contra quaisquer formas de poder heterônomo e, portanto, de *Diferença Real*. Escritos modernos como a *"Declaração de Independência do Homem"*, de Descartes, ou o panfletário *"O que é o Iluminismo?"*, de Kant, atestam bem tal fato:

> O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (…) Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos. (…) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual é a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que não o impede, mas antes o fomenta? Respondo: o uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens. [147]

Em termos de pensamento ético, o lugar supremo dedicado ao *amor-próprio* e ao *interesse* [148] pelos moralistas franceses do século XVII é um dos mais claros exemplos de expressão da epopéia desse Sujeito em processo de emancipação em relação a tudo aquilo que porventura o possa impedir de governar livremente a si

[147] KANT, 2002.

[148] Ver nota de rodapé 23.

mesmo: somente as leis que para si mesmo estabeleça podem apresentar-se-lhe justas, já que não ajustadas a qualquer forma de realidade exterior. [149]

Não se deve olvidar ainda neste ponto o fato fundamental de ter sido a Modernidade, em última análise, um projeto cultural burguês… ora, diferente do homem medieval, para o qual, quer como rei quer como esmoleiro, havia, desde o seu nascimento, um claro lugar na sociedade, o homem moderno, entendendo-se como sujeito de plena liberdade e com poderes suficientes para agir ou não segundo o que sua mente ordenasse, passa a entender como necessário o cultivo de uma capacidade intelectual que lhe possibilitasse o enfrentamento calculado, via consciência de si e razão técnica, de quaisquer situações que se lhe pudessem advir, buscando desenvolver, por si mesmo, a capacidade de ir além de quaisquer obstáculos que lhe ousassem fazer frente em seu projeto de auto-deificação na imanência de sua história, seja a “realidade natural”, o Destino ou mesmo o *status quo*.

A idéia de *Suficiência* entra, portanto, como um elemento constitutivo fundamental da antropologia humanista moderna: ser humanista é crer, em consonância à imagem antropológica renascentista e iluminista, na funcionalidade e suficiência do homem, isto é, em sua capacidade de reconhecer e atingir seu *próprio-bem* de modo totalmente independente e nos limites de sua imanência, ou seja, a partir de suas próprias condições de possibilidade, nascidas da autonomia de sua razão e vontade.

No limite, pois, o que de fato está em jogo no humanismo moderno é a diferença entre uma visão do homem como um ser vertical, habitado, sem possibilidade de escolhas, pela heterogênea natureza do Sobrenatural, da qual

[149] Cf. TILLICH, 1999, p. 56, 57, 58; cf. KUMAR, 1997, p. 88; cf. PONDÉ, 2001a, p. 258; cf. KAJON, 1998, p. 57.

recebe sua consistência ontológica, e uma visão do homem como um ser horizontal, limitado e definido em termos de um mecanicismo naturalista imanentista. [150]

> (…) o destino da mística especulativa nos tempos modernos estará intimamente ligado ao destino da *inteligência* espiritual, órgão próprio da contemplação metafísica e da contemplação mística. A inteligência espiritual submete-se, a partir de Descartes, à inflexão *noética* determinada pela primazia *gnosiológica* e, por conseguinte, *ontológica* do sujeito, em cuja imanência é absorvida a dimensão transcendente do Ser (…) sob o signo do que foi chamado o "titanismo" – evocando a revolta dos Titãs contra os deuses na mitologia grega – da cultura moderna pós-cristã. (…) A transformação, operada nos tempos modernos, da mística especulativa em metafísica da subjetividade mostra, desta sorte, uma flagrante analogia com a transformação da Teologia especulativa em Filosofia da Religião, obedecendo, de resto, a uma lógica que é imanente à formação da modernidade. Em ambos os casos, a primazia do Sujeito impõe suas exigências em confronto com a transcendência metafísica do Ser. A teologia e a mística devem, pois, submeter-se ao que Hegel denomina "a grandeza do ponto de vista do mundo moderno, esse aprofundamento do sujeito em si, vem a ser, que o *finito* sabe-se como *infinito* e está, portanto, enredado com a oposição que é impelido a dissolver". É assim que a dissolução da oposição ente o finito e o infinito, designada como tarefa primordial da *hybris* da modernidade, atinge do modo mais radical a mística especulativa, no momento em que o alvo da *unio mystica* deixa de ser a profundidade insondável do Deus transcendente e é posto na História ou, mais exatamente, na *práxis* histórica do ser humano, absolutizada como *práxis* demiúrgica de um mundo onde impera a total *autárkeia* do ator histórico, celebrando o triunfo de um *titanismo* historicamente realizado (…). Com efeito, é lícito supor que a poderosa energia espiritual que elevava o homem antigo-medieval em direção ao *theîon*, ao divino, reflui nos tempos modernos para o próprio homem e arrasta-o nessas correntes que foram justamente denominadas de *humanismo ateu*. [151]

Somente poderiam restar assim, como tarefas à consciência filosófica num tal mundo cultural, a construção de respostas satisfatórias às duas únicas grandes questões que nele se desenvolviam: (1) como se constitui e estrutura cognoscitiva desse sujeito capaz de assumir o novo destino histórico? E, em conseqüência, (2) como legitimar uma forma de conhecimento da realidade capaz de, passando pelas

[150] Cf. Caillé; Lazzeri; Senellart, 2004, p. 282; cf. Pondé, 2001a, p. 154, 253, 259; cf. Tillich, 1999, p. 73.
[151] Vaz, 2000c, p. 42-44.

faculdades desse sujeito, oferecer-se à sua atividade demiúrgica sobre o mundo – objeto e artefato da *poiésis* humana? [152]

B. Secularismo: a perda da dimensão da Exterioridade

Se for certo, como queria Pascal, que deve o humanismo ser entendido em suas essencialidades como não mais que *esquecimento* do Sobrenatural, no sentido de uma postura existencial em que o homem, como Adão, "vira as costas" para Deus afirmando pretensiosamente sua auto-suficiência natural, não deve causar nenhum espanto que se tenha logo demonstrado à cultura moderna ser decisiva à sua consolidação histórica a superação total de qualquer elemento que pudesse interferir, desde fora, nos modelos calculáveis de manejo autônomo e imanente da realidade. Toda e qualquer realidade não verificável mediante a nova racionalidade humanista, isto é, tudo o que adviesse da *Orientação Vertical* presente, de distantes maneiras, nas minoritárias tradições filosófico-teológicas antigo-medievais advindas de horizontes culturais outros-que-gregos deveriam passar a ser entendidos como um empecilho ao desenvolvimento humano.

Em sua *"História Natural Geral e Teoria do Céu"*, tencionando ir além de *Isaac Newton* (1643-1727), que colocara a origem do Universo na i-mediata ação da "mão de Deus", prescindindo portanto de uso exclusivo de forças mecânicas da matéria

---

[152] Cf. Lyotard, 1998, p. 64; cf. Vaz, 2002, p. 260-265, 271, 272; cf. Vaz, 2000c, p. 43, 44; cf. Tillich, 1999, p. 60, 62, 74, 75; cf. Hamlyn, 1990, p. 207; cf. Caillé; Lazzeri; Senellart, 2004, p. 200, 282; cf. Oliveira, 1995, p. 12, 16; cf. Pondé, 2001a, p. 50, 76, 83, 84, 256, 261, 262, 265; cf. Pondé, 2004, p. 24.

para explicá-la, Kant busca desenvolver uma explicação estritamente mecânica do Universo, na qual, se é ainda aceita em algum nível a pressuposição de algo como uma ação divina, encontra-se a mesma restrita, todavia, à criação de uma matéria caótica originária que, mediante suas próprias forças mecânicas internas, produziria progressivamente um Universo belo e ordenado segundo o fim que lhe foi atribuído. Explicar de tal forma o Universo, embora ainda possibilite certamente a pressuposição de uma causa final da Natureza sob sua regularidade e ordenamento, abstém-se radicalmente, no entanto, do recurso à ação divina imediata no plano dos fenômenos singulares [153], num uso magistral do imanentismo típico ao pensamento moderno.

Testemunha-se na Modernidade ocidental, assim, à promoção de uma das mais profundas formas de desintegração da tradicional síntese entre religião e cultura: militâncias céticas, anti-religiosas e materialistas, para as quais a religião passou a significar nada mais que o passado e o obscurantismo a ser superado, definitivamente, num momento histórico em que já triunfavam, irreversivelmente, as *Luzes* (da razão) sobre a irracionalidade das crenças. [154]

Em pouco tempo, movido pela explícita necessidade de intelectualização de todos os aspectos da vida, o espírito moderno romperia também com todas as formas tradicionais de finalismo histórico. Nenhuma dignidade filosófica ou científica

---

[153] Nasce aí, certamente, a conhecida imagem moderna de Deus como um relojoeiro, que, construindo o mundo com leis próprias e imutáveis, colocou-o para funcionar por si próprio, tornando-se, desde então, um distanciado espectador de sua obra, capaz de funcionamento suficiente sem qualquer auxílio externo.

[154] Cf. Braaten, 1999; cf. Sala, 2002, p. 149, 150; cf. Vaz, 2000c, p. 27, 44; cf. Hamlyn, 1990, p. 244, 249; cf. Tillich, 1999, p. 74, 75, 80; cf. Caillé; Lazzeri; Senellart, 2004, p. 212, 263, 388; cf. Pondé, 2004, p. 24; cf. Touraine, 1994, p. 323. Importa, todavia, reconhecer, mais uma vez, que tal desintegração encontra suas raízes ainda nos ambientes acadêmicos religiosos dos primeiros momentos dos fins da Idade Média, quando a profunda divisão posterior entre fé e conhecimento já podia ser vislumbrada no pensamento dos filósofos religiosos mais insuspeitos de secularismo como, por exemplo, Tomás de Aquino, o qual, negando a crença agostiniana na presença imediata de Deus no ato do conhecimento, passa a entender o ato de fé como um movimento da vontade para aceitar a verdade pela força da autoridade: onde para a razão, aí começa a fé…

poderia apresentar, desde então, perspectivas da história nas quais se apresente a mesma, de alguma forma, sagrada, revelação e realização de projetos de divindades, quaisquer que sejam estas. Como testemunham as obras dos principais pensadores do historicismo moderno, em qualquer que seja a direção epistemológica em questão, *August Comte* (1798-1857), *Hegel* ou *Karl Marx* (1818-1883), a História, antes que lugar de manifestação dos incompreensíveis desígnios dos deuses em sua condução soberana da vida de cada homem a seu bem último ou ruína e danação eternas, apresenta-se um cenário propício ao desenvolvimento da suficiência humana via progresso técnico.

Potencialmente capazes de perturbar a trajetória das calculadas atividades demiúrgicas e controladoras do homem moderno face à realidade, todos e quaisquer *conceitos e situações limite da vida*, assim como todas as formas de crenças e práticas religiosas a elas relativas, quando não negadas e evitadas, passaram a ser restringidas ao plano da vida privada, substituídas no centro da vida simbólica das sociedades européias pela secularizada racionalidade tecno-científica emergente: desaparece, por exemplo, a compreensão tradicional da *morte*, à luz da qual se via a vida humana vinda da eternidade e para ela voltando, numa linha vertical – mesmo nas pregações teológicas dos burgueses protestantes dos inícios do século XVII e, inclusive, no âmbito do catolicismo romano, já não mais se fazia oportuna a referência à mesma [155]. Fim incontornável dos controles e cálculos do homem, a morte não poderia mesmo apresentar qualquer dignidade temática numa sociedade progressista… igualmente indigna e vergonhosa em tal contexto se fazia a manutenção de idéias e práticas religiosas tradicionais, como, por exemplo, o recurso argumentativo e existencial à idéia de *Graça* e à prática da *oração*, já que se

[155] *"Toda a polêmica acerca da graça que agitou a Igreja nos séculos XVI e XVII, resultando na Reforma, é de grande importância porque abre o espaço por meio do qual o humanismo renascentista impõe sua visão antropocentrista e "otimista" à Igreja"* (PONDÉ, 2001a, p. 99).

pressupunha nelas a possibilidade de uma ação transcendente (externa e heterônoma à consciência) às atividades autônomas de um ser já adulto e emancipado o bastante para controlar livremente seu próprio mundo através, unicamente, dos poderes de sua razão. Esse é certamente o clima intelectual significador do militante convite ético-filosófico kantiano à exorcização do "terrorismo moral" do cristianismo – residentes para ele, por exemplo, em sua expectativa apocalíptica do fim do mundo –, assim como da posterior proposta de Comte de constituição de uma Religião da Humanidade: formas embrionárias da religiosidade pós-cristã vivida intensamente nos grandes centros urbanos contemporâneos imersos nos restritos limites simbólicos da Civilização Ocidental Contemporânea. [156]

Em lugar do suposto irracionalismo dos milenarismos medievais, dissemina-se nas burguesas sociedades européias modernas a (pseudo)secularizada idéia de *Progresso*, através da qual se apostou, de forma supostamente "científica e racional", no alvorecer de uma era de desenvolvimento humano infindável na terra. Ironicamente, no entanto, embora seja essa uma das idéias mais características ao anti-religiosismo secularista do espírito humanista moderno, pode-se perceber nela facilmente sua dependência quanto ao entendimento cristão do tempo como espaço da *Providência*, isto é, como espaço da soberana ação divina, a partir da qual pode o crente apostar que "apesar de… no fim tudo dará certo" [157]. Somente tal dependência pode explicar razoavelmente que, mesmo num momento avesso a finalismos históricos, se tenha disseminado socialmente, por exemplo, a significação da divisão convencional da história em Antiguidade, Idade Média e Modernidade como referida a harmônicos estágios evolucionários da história mundial; que um

[156] Cf. Touraine, 1994, p. 17-19; cf. Kumar, 1997, p. 86; cf. Caillé; Lazzeri; Senellart, 2004, p. 201; cf. Tillich, 1999, p. 76; cf. Vaz, 2000c, p. 15, 46.

[157] Apesar da finidade humana, apesar de sua alienação de Deus… tudo está providencialmente determinado de tal forma que, nessa trama total de bem e mal verificada na história, o propósito divino haverá de prevalecer para o bem daqueles que o obedecem…

teórico econômico moderno central como *Adam Smith* (1723-1790) possa ter crido que, não obstante a motivação do interesse pelo lucro individual, no final de contas, os alvos totais da produção e do consumo seriam alcançados para o *bem geral* ou, mesmo, que *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778), um dos mais importantes teóricos da democracia moderna, ainda hoje paradigmático para a maioria das comunidades argumentativas, possa ter pressuposto que, se todas as pessoas seguissem a própria razão, alcançar-se-ia o *consenso da vontade da maioria* para a vantagem de todos (*la volonté générale…*). Talvez se possa explicar, neste ponto, a já indolor adesão social geral contemporânea aos princípios básicos do pensamento existencialista. Como uma das mais claras expressões filosóficas da crise atual do compromisso do mundo cultural moderno com o *logos* grego, o mesmo apresenta uma incrível coragem de colocar abertamente uma incômoda e escandalosa questão legada a este tempo pela Modernidade: e se harmonia e progresso não derem certo, se não passarem os mesmo de ilusões, de resquícios da ingenuidade religiosa num mundo cultural ainda não totalmente livre de ídolos? [158]

Pode aparentar não passar de um grande exagero e, mesmo, de um equívoco argumentativo, a aposta deste exercício no valor filosófico da exploração da explícita luta do espírito moderna contra a religião como via para apontar caminhos de superação às limitações éticas da Cultura Ocidental Contemporânea: não se resumiria o sentido último de tal luta, tão viva na França, Itália e Espanha burguesas e tão central nas valiosas obras políticas de filósofos modernos centrais – *Nicolau Maquiavel* (1469-1527), *Thomas Hobbes* (1588-1679), *Dionísio Diderot* (1713-1784) e os demais Enciclopedistas franceses –, a um exemplo histórico de como a consistência crítica da consciência filosófica pode expressar-se na forma de ousadia

[158] Cf. Tillich, 1999, p. 67, 68, 71, 75; cf. Kumar, 1997, p. 91, 92; cf. Touraine, 1994, p. 21.

política em situações históricas que o requeiram? O que mais haveria a ser feito pela consciência filosófica num momento histórico em que, como o ocidental-europeu moderno, já marcada a vida social pelo peso do absolutismo das concepções monárquicas medievais (direito divino, submissão da sociedade civil à aliança entre trono e altar etc.), via-se esta agora quase totalmente devastada por terríveis guerras de religião entre católicos e protestantes? Não se faz evidente a qualquer um que, num tal contexto, somente um estado secularizado e, consequentemente, não identificado com nenhum destes grupos, poderia intervir de modo oportuno?

De fato… Por outro lado, demonstra-se igualmente impossível não perceber o fato de que a militância anti-religiosa moderna não apresentou como conseqüências culturais apenas a benéfica disseminação do espírito democrático: no lastro da perda da noção central de *Transcendência Real* ante o humanismo cósmico de seu mecanicismo racionalista, ante sua aposta em que Deus esteja inequivocamente ausente a Modernidade acabou por inaugurar modos de procedimento filosófico profundamente marcados, como demonstra a totalidade da obra levinasiana, pela rejeição violenta a qualquer forma de *Diferença Real*. Os desdobramentos morais de tal fato podem ser, em último caso, responsabilizados, como quer este exercício, inspirado na Ética da Alteridade Radical levinasiana, pelas experiências de horror e guerra vividas pela humanidade nos últimos séculos, uma vez que encontram nessa rejeição suas origens a incapacidade de orientação moral contemporânea apresentada pelo majoritário pensamento ético-filosófico tradicional ante uma civilização que, cada vez mais, encontra como um dos seus mais severos desafios morais seu próprio pluralismo cultural constitutivo, promotor de inúmeras e complexas tensões simbólicas cotidianas. [159]

[159] Cf. PERONE, 1998, p. 325; cf. TOURAINE, 1994, p. 37, 38, 39; cf. PONDÉ, 2001a, p. 263, 264; TILLICH, 1999, p. 56, 77, 78; cf. MOREIRA, 2002.

C. Naturalismo: a condição da Verdade num mundo (des)encantado

Por último, importa muito reconhecer ainda o fato de que o Deus suprimido do campo das questões intelectualmente dignas na Modernidade, antes que apenas aquele dos sacramentos e dos sacerdotes, apresenta-se como aquele Deus que, Criador, sustenta o mundo, tornando-o ordenado e inteligível. Assim, não mais se demonstra aceitável, nos limites simbólicos do mundo cultural moderno, um fazer filosófico fundamentado no realismo conceitual tradicional, que pressupunha uma *razão objetiva* à base da suposta unidade universal dos fenômenos naturais, dos quais as condutas humanas não seriam mais que uma espécie de manifestação particular.

Tal matização anti-metafísica da “desencantada” concepção moderna de mundo tem um sentido não restrito, todavia, como se costuma afirmar, à mera designação da *natureza* como um domínio da existência puramente “física”, realidade que, “material”, deveria ser distinguida da “intelectual”, “espiritual” e “histórica”. Antes, em meio aos conflitos entre naturalismo e sobrenaturalismo que lhe foram típicos, originou-se no complexo universo simbólico da modernidade uma **concepção de natureza muito menos referida ao ser material das coisas que à origem e fundamento da própria *Verdade*, desde então puramente imanente**:

para a humanista ciência do século XVII, a *razão humana*, antes de ter como função a compreensão das essências ou as transições entre potencialidade e ato, como queriam os esquemas conceituais antigo-medievais, apresenta-se eminentemente calculadora,

> Na física e na cosmologia aristotélicas, (…) A terra está no centro do mundo por força de sua natureza (…). Ora, é justamente a concepção inversa que abre caminho aos diversos sistemas astronômicos que se opõem à concepção aristotélica e nos quais o ponto de vista físico substitui gradualmente o ponto de vista cosmológico. (…) O raciocínio de **Copérnico** faz com que uma realidade ou uma ligação *física* substitua uma realidade e uma ligação metafísica; faz com que uma estrutura cósmica seja substituída por uma força física. (…). Mas o que nos importa, especialmente aqui, não é o desenvolvimento da astronomia como tal, mas o progresso na unificação do Universo, a substituição do Cosmo estruturado e hierarquizado de Aristóteles por um Universo regido pelas mesmas leis. (…) O que é radicalmente novo na concepção do mundo de **Kepler** é a idéia de que o Universo, em todas as suas partes, é regido pelas mesmas leis, e por leis de natureza estritamente matemática. Seu Universo é certamente um Universo estruturado, hierarquicamente estruturado em relação ao Sol e harmoniosamente ordenado pelo Criador, que nele se exprime através de um grande símbolo, mas a norma que Deus segue na criação do mundo é determinada por considerações estritamente matemáticas e geométricas. (…) **Galileu** (…) é antimágico no mais elevado grau. Não sente nenhuma alegria ante a variedade das coisas. Pelo contrário, o que o anima é a grande idéia – arquimediana – da física matemática, da redução do real ao geométrico. (…) Galileu sabe que a experiência (…) é uma pergunta feita à natureza, uma pergunta feita numa linguagem muito especial, na linguagem geométrica e matemática. Sabe que não basta observar o que se passa, o que se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; sabe que é preciso saber formular a pergunta e, além disso, saber decifrar e compreender a resposta, ou seja, aplicar ao *experimentum* as leis estritas das medidas e da interpretação matemática. (…) Galileu é necessariamente levado a abandonar o mundo qualitativo e a **relegar a uma esfera subjetiva**, ou relativa ao ser vivo, todas as qualidades sensíveis de que são feitas o mundo aristotélico. [160]

Doravante, se é possível a Verdade ao homem, deve a mesma ser buscada imanentemente, quer no mundo físico quer no mundo intelectual e moral, coroando o

---

[160] KOYRÉ, 1991, p. 49-55, grifos meus.

princípio humanista segundo o qual a humanidade poderia elevar-se progressiva e indefinidamente, em dignidade e liberdade, por meio do alargamento dos limites de seu próprio saber: se uma realidade aterrorizadoramente estranha como uma divindade for possível, portanto, deve ser a mesma mantida ao longe, atrás dos processos da vida, sem qualquer possibilidade de interferência real que ponha em risco a calculabilidade do real. [161]

Surge aí, possibilitada e sustentada na horizontalidade militante de tais concepções humanista-naturalistas de verdade e mundo, a forma matematizada de conhecimento humano, desde então dominante no mundo ocidental, chamada de “ciência natural”. Nela, destruída a idéia do homem como um objeto de dignidade exterior às leis físicas da matéria, dissolve-se toda a realidade da existência humana na imanência das leis naturais, possibilitando a tal forma de conhecimento arvorar-se a pretensão a que seus métodos se apresentem dignos de aplicação válida a quaisquer formas de problemas, inclusive humanos e sociais (eis a origem das ciências humanas…).

Distintamente ao que se dava com certas formas de humanismo antigo e renascentista, pois, faz-se o humanismo moderno tardio uma espécie de “humanismo técnico”, a partir do qual pode crer o homem que, uma vez captadas as regularidades que marcam o comportamento fático dos seres – inclusive do ser humano –, faz-se consequentemente possível uma intervenção eficaz sobre os mesmo, independentemente de sua complexidade. Passa-se a crer, portanto, que o homem é capaz de praticar “engenharias soteriológicas” em quaisquer âmbitos da realidade (sociologia, psicologia, ciência políticas etc.) – pretensão certamente bem

[161] Cf. LYOTARD, 1998, p. 62; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 200, 201, 294; cf. OLIVEIRA, 1995, p. 16; cf. TOURAINE, 1994, p. 22, 23, 102; cf. TILLICH, 1999, p. 64, 65; cf. CARVALHO, 2000, p. 38.

traduzida na moderna idéia de revolução (quer burguesa, quer comunista, quer integrista!).

Deve fazer-se clara a oportunidade de tais idéias a um ser que deseja não mais ser um "mero" contemplador da totalidade do ser e seu fundamento último, entendendo-se capaz de se tornar um *construtor* ativo da ordem cósmica, tanto no plano do conhecimento como no da ação. Seria, certamente, inteiramente errôneo subestimar a incrível e multiforme influência de tal visão de homem e de mundo na prática ético-filosófica realizada desde a Modernidade. Em verdade, pode detectar-se com relativa facilidade a força da presença desse paradigma mecanicista de mundo, nas suas mais variadas versões, nos próprios fundamentos dos sistemas filosóficos e modelos éticos modernos que se sucederão até Kant: aparece nestes sempre o homem como um animal cujo comportamento pode, e deve, ser explicado, em última análise, nos termos horizontais da nova ciência. [162]

Por fim, na virada do século XVIII para o século XIX, avançado em suas mais profundas dimensões culturais o processo moderno de racionalização do mundo humano, encontra-se já totalmente disponível e estabelecido o conjunto de referências teóricas e simbólicas necessárias ao surgimento de uma sociedade integralmente fundada nos limites (supostamente largos…) da *razão subjetiva*, pretensamente capaz de fundar sociedades em que, livres os homens da dominação arbitrária das tradições e crenças, encontrar-se-iam prontos para se concentrar em suas capacidades demiúrgicas. Não à toa, portanto, apresentaram os últimos séculos uma incrível aceleração e diversificação do fazer técnico: desaparecendo

---

[162] Cf. Barbosa, 1998, p. xiii; cf. Vaz, 2002, p. 268; cf. Vaz, 2000c, p. 62; cf. Hamlyn, 1990, p. 146, 149, 173, 244, 251; cf. Oliveira, 1995, p. 16; cf. Pondé, 2001a, p. 259, 262; cf. Oliveira & Almeida, 2002, p. 08.

lentamente do universo mental do homem qualquer recurso a uma causalidade transcendente, nada lhe a assunção de sua tarefa de criar seu próprio mundo.

Daí a ênfase filosófica moderna na *liberdade humana* como novo e único horizonte ontológico humano;

> "renascimento" de um espírito que já fora próprio do homem na época clássica e se perdera durante a Idade Média: um espírito de liberdade, pelo qual o homem reivindica a sua autonomia de ser racional e se reconhece como intimamente ligado à natureza e à história, apresentando-se resolvido a fazer de ambas o seu reino. [163]

Nesse sentido é que talvez se possa melhor entender a Modernidade, como quis Dostoievski, como um processo cultural, muitas vezes dissimulado, de impermeabilização ao Sobrenatural, em cujo lastro se desenvolveu uma confusa naturalização mágica do sobrenatural – o próprio núcleo duro do "naturalismo" moderno –, um verdadeiro (re)encantamento da natureza humana por meio do discurso de sua dignidade, colocando o homem no lugar do Sagrado, por mais contraditório que possa parecer tal movimento numa cultura que se pretendeu já destradicionalizada, desencantada e secularizada. [164]

Tapa-se assim o Transcendente ao "olho humano", eliminando-lhe qualquer possibilidade de porosidade a uma Diferença Absoluta. No limite, o pensamento moderno deságua mesmo numa total patologização da possibilidade de qualquer forma de contato entre o humano e o divino, impossibilitando os conteúdos produzidos pela experiência religiosa de se apresentarem dignos de qualquer forma

---

[163] ABBAGNANO, 1984, p. 07.

[164] Cf. SIGNORE, 1998: 107; cf. HAMLYN, 1990: 148; cf. PONDÉ, 2003: 119; cf. VAZ, 2002: 270, 271; cf. TILLICH, 1999: 73; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004: 489; cf. OLIVEIRA, 1995: 21, 22; cf. KOYRÉ, 1991, p. 48.

de aproximação filosófica, uma vez que passa a experiência religiosa a apresentar-se desprovida de toda possível substância noética – em que pese o fato de que, desde Platão, tenha a Filosofia se revelado como, em última análise, Teologia Racional, uma vez que fala sobre Deus a partir da razão demonstrativa e saber do Absoluto enquanto fundamento último da inteligibilidade, e assim, como quis Aristóteles, o mais alto momento da especulação teórica.

Assim, embora seja certo que a Modernidade não possa ser considerada como, meramente,

> a afirmação da imanência em contraste com a transcendência medieval, ou da irreligiosidade, do paganismo, do individualismo, do sensualismo e do cepticismo em contraposição à religiosidade, ao universalismo, ao espiritualismo e ao dogmatismo da Idade Média [165]

inaugurou a mesma o advento de uma *filosofia da negação de toda Diferença Absoluta e de toda Separação Instransponível*, colocando o ser humano, enquanto Sujeito, no centro de todo o universo inteligível.

Seja qual for, pois, a transcendência a que supostamente ainda possa fazer-se aberto o mundo cultural moderno, não pode a mesma apresentar a grandeza e radicalidade éticas apresentada pela Alteridade Radical a que se pode ter acesso através da obra levinasiana. [166]

> (…) a justiça não é um sistema cuja racionalidade comanda sem diferença os homens e os deuses, sistema que se revelaria na legislação humana como as estruturas do espaço se mostram nos teoremas dos geômetras, justiça que um Montesquieu chama "logos de Júpiter", parecendo, por essa metáfora, recuperar a religião, ainda

---

[165] ABBAGNANO, 1984, p. 08.

[166] Cf. OLIVEIRA & ALMEIDA, 2002, p. 08; cf. VAZ, 2000c, p. 9-11, 15, 16, 20, 42; cf. PONDÉ, 2003, p. 90.

> que, apagando a diferença, laicize a transcendência. Na justiça dos rabinos, a diferença conserva seu sentido próprio. O ético não é o corolário do religioso. É, por isso, o elemento em que a transcendência religiosa pode ter um sentido. [167]

Talvez por isso, o mundo contemporâneo, fiel herdeiro dos imanentistas movimentos secularizados do espírito moderno, apresenta-se, consequentemente, marcado por uma grave situação de tão ampla desorientação moral.

[167] LÉVINAS, 2002b, p. 29, 30.

Capítulo V – AMPLA DESORIENTAÇÃO MORAL: OS EFEITOS DA MODERNIDADE

Antes todas as estradas levavam
A Deus e seu nome, de algum modo.
Não somos devotos. [Wir sind nicht fromn.]
Permanecemos no Profano,
E onde antes havia Deus, agora há: Melancolia.

Gershom Scholem, comentando “Rua de mão única”,
de Walter Benjamin (ALTER, 1992)

A. O “Fim da Metafísica” e a “Filosofia do Futuro”

Neste ponto, vale decerto uma referência particular à obra filosófica de Immanuel Kant, como aquela que,

> restringindo ao domínio dos *fenômenos* a área do *conhecer*, introduziu um hiato gnosiológico entre o *conhecimento* das coisas *para-nós* e o *pensamento* das Idéias *em-si*, de tal sorte que a relação de *objetividade* se limitasse de alguma maneira à relação do *aparecer* das coisas ao sujeito. As *Idéias*, simplesmente *pensadas*, recebem o predicado da *objetividade* apenas na forma da *aparência transcendental*. **Essa concepção restritiva do campo da *objetividade real* aberto à nossa razão teórica, do qual a Metafísica é assim banida, reflete-se profundamente, como mostrou a evolução do pensamento kantiano, (...) nos fundamentos da Ética**. [168]

Kant se apresenta, nesse sentido, como o pensador moderno que *“levou às últimas conseqüências o longo processo de antropologização do pensamento, que se iniciara no fim da Idade Média”* [169]: se, até ele, o projeto moderno tinha já conquistado uma série de transformações no campo da história das idéias e da cultura geral, em sua obra encontrou tal projeto uma expressão filosófica acabada. Fiel herdeiro das críticas empiristas de *David Hume* (1711-1776) à metafísica tradicional, as quais remontavam, certamente, ao certamente ceticismo antigo, Kant questiona a própria correção dos modos de procedimento no pensamento típicos à

[168] VAZ, 2000a, p. 212, 213; grifo meu.

[169] OLIVEIRA, 1995, p. 09.

Metafísica, os quais buscavam, ingenuamente segundo seu pensamento, ir sempre além dos limites impostos pela natureza do próprio entendimento humano.

Não seria um exagero afirmar, portanto, que o pensamento kantiano, assim como toda a tradição anti-metafísica de pensamento moderno na qual o mesmo se encontra, apresenta-se como uma espécie de “humanismo epistemológico”, uma vez que fundado na assunção da insuperável grandeza transcendental do conhecimento humano e, dessa forma, numa nova forma de entender a própria tarefa fundamental do pensamento filosófico – a velha ontologia, reflexão sobre o ente enquanto ente, deveria ser urgentemente substituída pela única forma aceitável de filosofia no futuro, a *filosofia transcendental*. [170]

Sintomaticamente, o termo transcendência, que mesmo nos gregos significava ainda uma transcendência do fenômeno para o seu fundamento, passa a designar no pensamento kantiano, antes que qualquer forma de *realidade externa*, aquela *dimensão imanente* que possibilita o conhecimento humano dos entes e que, assim, transcende-os:

> Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com **nosso modo de conhecimento de objetos** na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental. [171]

Em última análise, pois, a metafísica se apresentaria como uma perigosa fonte de contradições, incoerências e ilusões à consciência filosófica, uma vez que desconsideraria o fato primordial de que, diferente de coisas-em-si e de determinações existentes por si mesmas, são os objetos do conhecimento humano

---

[170] Cf. SALA, 2002, p. 147; cf. VAZ, 2000c, p. 20, 41, 42; cf. OLIVEIRA, 1995, p. 9, 10, 12; cf. HAMLYN, 1990, p. 148, 251, 257, 258, 261, 274, 275, 278; cf. VAZ, 2002, p. 270, 271; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 489; cf. PONDÉ, 2003, p. 17, 18; cf. ZILLES, 1994, p. 118-121; cf. ZILLES, 2002, p. 65.

[171] KANT, 1999, p. 65, grifo meu.

nada mais que aquilo que suas próprias estruturas cognitivas categoriais *a priori* lhe representam desde as intuições sensíveis dos fenômenos. À filosofia do futuro estaria destinada, assim, a superação completa da tradicional confusão metafísica entre *estruturas cognitivas* e *estruturas ontológicas*, levando ao abandono de qualquer pretensão de produzir uma teoria da totalidade do real e de seu sentido: ora, sempre que a razão tenta ir além dos limites da experiência, arrogando-se verdades sobre a própria realidade, acaba por dar origem apenas às "Idéias", as quais, puros conceitos de razão – inevitáveis ao trabalho da faculdade da razão sempre que deixa o reino da experiência possível (categorialmente estruturada) –, apresentam valor apenas heurístico, devendo ser cuidadosamente tratadas sempre de uma maneira "como se…", uma vez que não passam de maneiras de pensar que originam inferências pseudo-racionais. Esquecer-se de tal fato pode levar o filósofo a formas de conhecimento incapazes de qualquer validade.

Nesse sentido, um dos exemplos mais dramáticos e filosoficamente valiosos quanto aos efeitos culturais do imanentismo secularista militante moderno pode ser encontrado no plano daquela experiência intelectual que teve expressão histórica no *misticismo especulativo*.

> Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, (…) que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar na vida. A utilização moderna do termo "mística" (…) deve ser interpretada como indício de uma inversão radical na ordem de nossas prioridades espirituais, que inflete para o domínio da **imanência** o termo último da intencionalidade constitutiva do espírito. (…) Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – numa experiência inefável do

> Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma. (...) a razão transcendendo-se a si mesma e voltada toda para a intenção do Absoluto; (...) move-se na esfera de uma transcendência real. (...) Ela é, em suma, a atividade mais alta da *inteligência espiritual*, que é, por sua vez, a atividade mais elevada do espírito. (...) A revolução antropocêntrica da filosofia moderna, invertendo na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito, trouxe consigo a dissolução da *inteligência espiritual*, provocando, em conseqüência, o desaparecimento, no campo da conceptualidade filosófica, do espaço inteligível no qual contemplação metafísica e contemplação mística podem encontrar, do ponto de vista antropológico, os princípios da sua explicação. (...) a filosofia moderna mostrou-se incapaz de oferecer um pressuposto antropológico adequado para a compreensão do fenômeno místico [especulativo] na sua originalidade, e esse ficou abandonado aos procedimentos reducionistas das ciências humanas. [172]

Eis, pois, o infeliz destino que compartilha a metafísica com a *inteligência espiritual* nos tempos modernos: base para todas as possíveis formas *supra-discursivas* e *intuitivas* de conhecimento, esse órgão próprio à contemplação metafísica e mística (especulativa), é submetido, de Descartes a Kant, à inflexão *noética* determinada pela primazia *gnosiológica* e *ontológica do sujeito*, em cuja imanência deve ser absorvida toda e qualquer dimensão transcendente:

> Foi Kant quem entronizou depois definitivamente a palavra e o conceito [subjetividade] desde o momento em que situou a função da subjetividade na síntese transcendental da apercepção, que deve poder acompanhar todas as nossas representações, as quais aquela confere unidade. Da mesma maneira em que a natureza dos estados ou processos de mudança tem lugar sobre o que permanece invariável assim também a mudança das representações repousa sobre o fato de que pertencem a um eu permanente. Na instituição do eu permanente se consolida a idéia do sujeito como fundamento ou instância de fundamentação última da realidade. A partir de agora sim, temos um sentido de sujeito como referência a si mesmo, como reflexividade, enfim, como eu. Acontece de forma definitiva a passagem da idéia substancialista de sujeito para uma compreensão de sujeito puro, "eu puro", "eu penso". O eixo articulador da reflexão filosófica passa a ser a partir de então, a subjetividade pensante. [173]

---

[172] VAZ, 2000c, p. 9-11, 19.

[173] SOUZA, 2003, p. 298.

Deste ponto do pensamento ocidental em diante,

> a filosofia transcendental (...) deve substituir a metafísica tradicional como a única forma de metafísica possível para o futuro e tem como tarefa tematizar a estrutura complexa da subjetividade finita como mediação necessária de todo conhecimento e toda ação. [174]

Não tendo mais a consciência filosófica uma classe especial de objetos, distintos dos objetos das ciências e do conhecimento do dia-a-dia, sua nova tarefa social acaba por resumir à *reflexão*, ou seja, à analise, somente possível num voltar-se a si próprio, das condições de possibilidade do conhecimento humano de objetos e, por conseqüência, à produção de um limitado conhecimento sobre, em última análise, os próprios “limites” de tal conhecimento.

Toda a filosofia alemã pós-kantiana, mesmo em suas discordâncias e críticas a Kant, não superará tal imanentismo, definitivamente estabelecido como padrão de procedimento filosófico: *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814), por exemplo, está muito claro que, embora um espírito finito acabe por, necessariamente, postular alguma coisa absoluta fora de si mesmo (incluindo o mundo e outros seres), acaba o mesmo por reconhecer igualmente que esta última só pode existir *para ele* mesmo, equivocando-se Kant, fundamentalmente, apenas ao não reconhecer tal circularidade do processo epistemológico.

Enfim, todos aqueles que caminharam, de alguma forma, nas trilhas argumentativas abertas por Kant – por exemplo, *Friedrich Schelling* (1775-1854), *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) ou, mesmo *Hegel* –, mesmo modificando de várias formas seu conceito de transcendental, mantêm, em última análise, a consciência, e apenas ela, como fonte de toda verdade possível, configurando-se o sujeito transcendental, enquanto *ego* ativo, isto é, auto-legislador e consciente de si

---
[174] Oliveira, 1995, p. 18.

mesmo, origem primeira e realidade última: não pode apresentar-se ao homem qualquer forma de Absoluto que se pretenda mais que o *homem geral* em sua própria atividade. Em verdade, não há, para boa parte dos filósofos, desde os fins do século XVIII até os princípios do século XX, quaisquer dúvidas quanto ao fato de que se apresenta a história como não mais que um processo de revelação progressiva e de auto-realização do próprio espírito humano, único absoluto possível. [175]

Nesse sentido, mesmo tendo o programa discursivo hegeliano como pretensão última a superação do pensamento kantiano no “resgate” da antiga metafísica, uma vez que teve lugar no terreno do subjetivismo moderno, demonstrou-se incapaz ainda de levar a um movimento filosófico em direção a uma *transcendência* real: ora, repensar a antiga metafísica como *Lógica* significava conduzir-se no pensamento ainda na forma moderna de uma metafísica da *imanência*. Em verdade, Hegel acaba por levar

> essa estrutura ao seu ápice quando propõe como tarefa primordial do pensamento pensar a si mesmo. A reflexão tem com ele a característica fundamental de ser pensamento do pensamento. Longe se está, portanto, da intuição grega de que o pensamento pensa primordialmente objetos e depois a si mesmo. Agora, no âmbito da subjetividade moderna, o pensamento pensa fundamentalmente a si mesmo. A própria objetividade já é uma instância posta pelo pensar. Os fatos e objetos do mundo só ganham um estatuto de real quando são apreendidos pela consciência e reconhecidos no seu próprio reflexo como tais. A consciência mais objetiva possível, é no fundo a consciência de si mesmo. O próprio Hegel teve a pretensão de levar a consciência a um nível superior de consciência absoluta. [176]

Mesmo que a noção kantiana do transcendental como o *a priori* estrutural da consciência não deva ser necessariamente considerada a partir do acento

---

[175] Cf. Zilles, 2002b, p. 65; cf. Oliveira, 1995, p. 17, 18; cf. Tillich, 1999, p. 59; cf. Hamlyn, 1990, p. 282, 283, 288-290; cf. Kumar, 1997, p. 93; cf. Vaz, 2002b, p. 38.

[176] Souza, 2003, p. 298.

subjetivista de algumas de suas posteriores interpretações, não parece residir qualquer equívoco em se considerar que toda a poderosa energia espiritual que elevou certos momentos da consciência filosófica antigo-medieval em direção ao *theîon*, ao Transcendente, acabou por refluir no pensamento moderno pós-kantiano arrastado pelas correntes do *humanismo moderno* para o próprio homem, transmutando-se em *metafísica da subjetividade* e em absolutização da *práxis*, numa defesa militante da independência do intelecto humano em relação a qualquer forma de Diferença real, empírica ou metafísica: *"O clima intelectual do século XIX era decididamente antimetafísico e antiteológico, nele dominando a poderosa atração das novas racionalidades científicas em rápida ascensão no universo da cultura ocidental"* [177].

Não poderiam apresentar-se outras, pois, as forma de compreensão de Deus em tal contexto: unidade da razão, síntese das formas *a priori* que estão no fundamento dos diversos campos da experiência e, portanto, nada mais que a própria essência inteligível do homem… Em conseqüência, não poderia ser outra, igualmente, a forma de articulação argumentativa das éticas modernas que partir da humanidade como um fim em si mesmo. A alergia ocidental a qualquer forma de Diferença e Exterioridade radicais, eticamente denunciada por Lévinas, parece ter encontrado na configuração espiritual moderna, portanto, um espaço propício à sua plena atualização cultural. Sustentaria, no entanto, o homem tal condição de referência ética última para si mesmo? Não se originaria aí a condição eticamente limitada do mundo contemporâneo? [178]

---

[177] VAZ, 2002, p. 407.

[178] Cf. KAJON, 1998, p. 54- 57; cf. VAZ, 2000c, p. 45; cf. VAZ, 2002, p. 355.

> A crítica e a "desconstrução" da Ética clássica e de seus fundamentos metafísicos constituíram, na verdade, um dos pontos de convergência do pensamento ético do século XIX (...). Ora, é justamente na seqüela da enorme influência exercida por esses pensadores sobre as elites intelectuais do Ocidente no século XX que, a seu propósito, é permitido levantar a questão sobre sua responsabilidade histórica na formação e difusão do fenômeno, hoje reconhecido e estudado como fenômeno de massa, do chamado *niilismo ético* (...). Ora, é a presença desse *niilismo ético* que, de um lado, reclama a urgência de uma reflexão ética construtiva na nossa cultura e, de outro, torna precária e problemática tal reflexão confrontada com o ceticismo generalizado com respeito à eficácia de uma doutrina e de um ensinamento éticos de alcance universal para restabelecer um sistema de valores no universo simbólico da nossa cultura e para reorientar a conduta dos indivíduos colocados sob o signo fatídico do *niilismo ético*. [179]

[179] VAZ, 2002, p. 415-417.

B. Cultura da “morte de Deus”, cultura da “morte do homem”

Embora se apresente o mundo simbólico ocidental contemporâneo como um arranjo cultural ainda sem um claro princípio organizador geral, pode para ele ser certamente encontrada uma útil unidade de compreensão nos complexos processos de *decomposição* e *fragmentação* da Modernidade, em meio aos quais se amplificam enormemente as tensões, de todas as ordens, advindas da incontornável convivência entre as diversas diferenças constitutivas da expansionista Civilização Ocidental. Esse é certamente o sentido em que se pode afirmar que se vive na contemporaneidade ocidental *“num daqueles pontos da história humana em que um mundo cede lugar a outro”* [180].

Nesse sentido, apresentam-se hoje já quase que totalmente corroídos os dispositivos de legitimação das formas de conhecimento inauguradas pela Modernidade – quer daqueles de natureza especulativa (Idealismo alemão, pensamento hegeliano, dentre outros) quer daqueles de natureza emancipacionista (Iluminismo, kantismo, marxismo, dentre outros). Dissemina-se, consequentemente, uma profunda incredulidade ou, ainda pior, uma profunda indiferença quanto àqueles conceitos nascidos dos meta-discursos mediante os quais esperou garantir a filosofia do mundo burguês seu pleno desenvolvimento – “progresso”, “autonomia”, “razão”, “sujeito”, “verdade”, “história”. Todo o edifício conceitual moderno não mais parece apresentar hoje qualquer capacidade de sedução, uma vez que se apresenta já plenamente sabedora a consciência filosófica contemporânea do esgotamento das possibilidades de seu pretensioso movimento inicial de libertação: ironicamente, bebe hoje o pensamento moderno de seu próprio veneno, já que descoberto como

[180] OLIVEIRA, 1995, p. 05.

recorrendo, tanto quanto o pensamento antigo-medieval, a enquadramentos discursivos de natureza metafísica, por ele mesmo já invalidados em sua capacidade de verdade.

A seriedade das dimensões existenciais cotidianas dos efeitos culturais dessa fragmentação da Modernidade deve, nesse sentido, ser reconhecida: perdidos vários dos horizontes simbólicos de segurança que, durante um longo período, normatizaram e significaram a ação humana no mundo, vê-se a cultura contemporânea enclausurada, sem aparentes possibilidades de escape, pelo terror da técnica e ação instrumental – o apelo às *Luzes* faz-se patético num mundo ainda mergulhado na ignorância, miséria, isolamento e servidão das grandes cidades, iluminadas, noite e dia, apenas por luzes que somente piscam para atrair o comprador ou impor a propaganda do Estado; *Racionalização* torna-se uma palavra horrenda quando significa apenas a disseminação global de métodos de organização do trabalho visando a violação sofisticada dos limites fisiológicos, psicológicos e sociais dos operários submetidos a cadências e comandos cientificamente robotizantes, quando significa apenas marchar velozmente rumo ao terror tecnocrático da “lógica do melhor desempenho” imposta pelos “decisores” (dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgão profissionais, sindicais, políticos, confessionais, dentre outros); quando *Progresso* significa apenas a imposição do envolvimento de todos na “globalização” enquanto um sistema mundial de submissão e canalização de todas as esferas simbólicas do ser humano (pensamento, sensibilidade, ação) para o único espaço da vida humana que pode ainda reivindicar hoje a prerrogativa do *absoluto*: o do consumo e produção capitalista.

Num tal contexto social, deixa a atividade científico-filosófica de ser, evidentemente, aquela *práxis* especulativa que, segundo a avaliação humanístico-liberal moderna, poderia investir a formação do "espírito", do "sujeito razoável", da "pessoa humana" ou mesmo da "humanidade" para se mostrar como apenas uma forma a mais de "tecnologia intelectual", isto é, de prática, submetida ao capital e ao Estado, de produção de mercadorias, mesmo que sofisticadas – como as idéias e informações. [181]

O recente século XX, palco privilegiado dos efeitos críticos da Modernidade – duas grandes guerras mundiais, uma imensidão de guerras étnicas e surgimento de várias modalidades de terrorismo somente imagináveis à luz da criatividade ficcionista –, passará para a história como o sangrento campo de batalhas entre os *novos deuses das sociedades tecnocráticas* e os *deuses tradicionais*, tornando claro a todos a inexistência de limites às possibilidade de horror numa sociedade marcada pela perda da dimensão da Transcendência.

> Como quer que seja, a expressão do *ethos* na forma do ensinamento e do comportamento religioso é um fato universal de cultura, e é impossível separar, na história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa. Desse ponto de vista, o processo histórico-cultural que se encaminha, na civilização ocidental, para sua autonomização recíproca ou, mais exatamente, para a laicização do *ethos,* assinala igualmente uma das mais graves crises entre as historicamente conhecidas, da tradição ética de uma grande civilização. O desfecho dessa crise permanece incerto, mas ela aponta com dramática evidência, para o fato de que a relação entre o *ethos* e as expressões simbólicos de uma cultura – entre as quais singularmente a religião – é constitutiva do próprio *ethos*. [182]

[181] Cf. LYOTARD, 1998, p. xvi, 27, 69, 89, 90; cf. SANTIAGO, 1998, p. 127, 128; cf. BARBOSA, 1998, p. vii, viii, x, xiii; cf. TOURAINE, 1994, p. 99-104, 108; cf. VAZ, 2000c, p. 79; cf. KUMAR, 1997, p. 97, 104; cf. TILLICH, 1999, p. 81, 82, 84, 88; cf. GALEAZZI, 1998, p. 360, 361; SAYÃO, 2003, p. 43-45.

[182] VAZ, 2000b, p. 41-42.

Dissemina-se rapidamente na Cultura Ocidental Contemporânea, assim, um sentimento, angustiante e pavoroso, de *sem-sentido e catástrofe* que, seriamente estudado por algumas das mais importantes comunidades filosóficas contemporâneas – nesse sentido, merece destaque, decerto, a Escola de Frankfurt, responsável pela Teoria Crítica, pensada por pensadores contemporâneos centrais como *Theodor Adorno* (1903-69), *Max Horkheimer* (1895-1973), dentre outros –, torna difícil a manutenção da entusiástica esperança humanista-renascentista de um *Francesco Petrarca* (1304-1374), crente em que, uma vez totalmente dispersas as "trevas medievais", apresentar-se-ia o iluminado tempo dos descendentes da "era moderna", tal qual, supostamente, a "Antigüidade Clássica" grega, um ponto culminante da história humana, na qual seus segredos e grandezas se revelariam.

Como manter, no entanto, tal esperança em meio a sociedades que, encerrando os indivíduos no círculo infinito de seus próprios interesses e impulsos de consumo, tornam-se meras associações mecânicas de indivíduos perseguindo fins individuais? Não se interpretaria, com muito maior legitimidade, o presente mundo como aquele em que apenas se finda, tragicamente e sem qualquer glória, mais um ciclo das insensatas aventuras civilizatórias humanas: mundo-sepulcro de divindades, mundo de relíquias de morte? Não exibem, escandalosamente e a todo o momento, tal condição decadente do homem "pós-moderno" as artes e condutas humanas contemporâneas? Abandonado à empobrecedora superabundância de experiências estritamente individuais que, nas grandes metrópoles, não mais encontram espaços de unificação, o homem contemporâneo está cada vez mais só, comprimido em meio a uma multidão de semelhantes que lhe são indiferentes ou hostis, não sendo de admirar a incrível difusão da ansiedade, insegurança e neuroses: como querem alguns, encontra-se enjaulado numa gaiola de ferro o antigo

homem político, supostamente capaz de conduzir-se a partir de suas potencialidades racionais. [183]

Há de se reconhecer, portanto, que a cultura moderna produziu, junto ao desencantamento do mundo e à secularização humanista da civilização ocidental, vários efeitos correlatos não intencionais: "ateísmo" e niilismo parecem avançar simultaneamente… o total desencantamento da razão, que levou à "morte de Deus" e ao "fim da metafísica", parece comportar uma redução desesperada de qualquer possibilidade de verdade quanto ao homem, uma vez que toda pretensão a esta, mesmo que estritamente racional e mundana, tornar-se-ia suspeita de ser portadora do mesmo irracionalismo da fé dos antigos. Na dissolução da metafísica, dissolve-se assim a própria ordem em que podia encontrar o homem um lugar para si e seu destino, gerando uma grande desconfiança acerca de um sentido para a existência humana e anunciando, junto à "morte de Deus", também a "morte do homem", que, cegado por um processo monstruoso de paixão por si mesmo, tornou-se insensível ao drama empírico de sua existência, incomodamente sedenta pela Transcendência.

> A hipótese de Deus (e suas categorias associadas) não é um mero recurso repressor do terror cosmológico. Ela é, ao contrário, um campo noético de elaboração do *pathos* essencial do Homem e de seu estatuto de mera dança macabra entre os átomos, dança essa que acaba por lançá-lo à condição de uma referência vazia. O humanismo narcísico moderno (que não sabe o que fazer com essa angústia) produziu uma das maiores fantasmagorias já existentes, fantasmagoria essa que implica um gigantesco desgaste noético para sustentá-la, desgaste esse que nos coloca o risco de que em breve a condição humana de agente cognitivo seja reduzida à atitude pragmática rude do modelo auto-ajuda disfarçado em discurso *pseudoscholar*: a "mística" da suficiência ontológica do ser humano (projeto humanista de emancipação) é uma formação reativa ao terror da contingência (esse atavismo humano), e não uma teoria produto de uma base empírica que a verifica – o que a faz irmã do que na religião é tomado pela crítica do [século] XIX como carência noética devido à covardia metafísica. (…) Não é só Deus que é uma

[183] Cf. PERONE, 1998, p. 325, 330; cf. KUMAR, 1997, p. 86, 92; cf. VAZ, 2000c, p. 89, 90; cf. TOURAINE, 1994, p. 102, 120-123; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 591; CF. STEFANI, 1998; cf. OLIVEIRA, 2000, p. 07; cf. GALEAZZI, 1998, p. 359-361; cf. PONDÉ, 2001a, p. 81.

> fantasmagoria cognitiva, o Homem como entidade ontológica diferenciada e *axis mundi* moral também o é, e o pesadelo materialista (...) está aí para reafirmar essa condição vaga do ser humano. [184]

Ironicamente, pois, a aposta titânica do humanismo liberal moderno na suficiência da natureza humana ante qualquer forma de realidade que lhe transcenda apresenta como explícito efeito contemporâneo, por mais contraditório que tal fato possa inicialmente parecer, a perda total da própria idéia de **homem**, uma vez desintegrados os sistemas que poderiam dar corpo a tal conceito. Tal fato apenas repõe a necessidade de se buscar a raiz da crise cultural ocidental contemporânea no exame detido da "guinada subjetivista" do pensamento moderno – o homem como medida de todas as coisas! – e na conseqüente imposição ao real de seu método e esquemas categoriais, a fim de derivar de si mesmo tanto leis da natureza quanto da correção do agir, até chegar a ponto de apresentar-se como mediação suprema da objetividade, totalmente reduzida à *Identidade*. Cego pela clausura egocêntrica da lógica de insistência nos poderes e direitos do Eu, expressão do patológico impulso narcísico da astúcia pequeno-burguesa, o homem moderno tornou-se incapaz de perceber os resultados paradoxais de sua centração argumentativa nas capacidades da consciência e seu conseqüente individualismo metodológico, tão bem sintetizados no conceito de Sujeito: autodestruição do próprio homem! Ao matar Deus – nome teológico de toda Diferença Radical – parece ter a Modernidade nada mais que apenas repetido, ritualisticamente, o velho mito adâmico. [185]

---

[184] PONDÉ, 2002.

[185] Cf. BELLINO, 1998, p. 568; cf. PONDÉ, 2001a, p. 146, 147, 148, 154, 255; cf. GALEAZZI, 1998, p. 359, 363; cf. TOURAINE, 1994, p. 126; cf. KUMAR, 1997, p. 96; cf. PONDÉ, 2003, p. 15; cf. LÉVINAS, 1988, p. 59.

> Fim do humanismo, fim da metafísica – morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!) – idéias apocalípticas ou slogans da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto – e dos maus gostos – parisienses, estas proposições se impõem com a tirania da última moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e se degradam (...). O estudo do homem, imbricado numa civilização e economia que se tornaram planetárias, não se pode limitar a uma tomada de consciência: sua morte, seu renascimento e sua transformação acontecem, doravante, longe dele mesmo. (...) Todo o respeito pelo "mistério humano" é denunciado, consequentemente, como ignorância e opressão. (...) *Doravante o sujeito é eliminado da ordem das razões*. Como se sua congruência consigo mesmo fosse impossível; (...) A interioridade do eu (moi) idêntico a si mesmo dissolve-se na totalidade sem dobras nem segredos. Todo o humano está do lado de fora. (...) Que uma ação possa ser estorvada pela técnica, destinada a torná-la eficaz e mais fácil; que uma ciência, nascida para abraçar o mundo, o entregue à desintegração; que uma política e uma administração, guiadas pelo ideal humanista, mantenham a exploração do homem pelo homem e a guerra – estas são singulares inversões dos projetos racionais (...). Tudo se passa como se o Eu (Moi), identidade por excelência, à qual remontaria toda identidade identificável, fizesse falta a si mesmo, não chegasse a coincidir consigo mesmo. Desde muito tempo, com certeza, esta alienação se tornara sensível aos homens. (...) Mas a angústia de hoje é mais profunda. Ela provém das experiências das revoluções que soçobraram na burocracia e na repressão; provém das violências totalitárias que se fizeram passar por revoluções. *Pois nelas se aliena a própria desalienação*. [186]

Assim é que, na *crítica configuração cultural ocidental contemporânea* [187], ganha o problema humanamente fundamental e universal do estatuto da conduta individual e coletiva no mundo a forma de um verdadeiro *dilema* (ético-político, lógico, ontológico, epistemológico, antropológico...): se, por um lado, encontra-se o homem, a todo o momento e cada vez mais, ante problemas morais cotidianos advindos das conseqüências culturais da Modernidade, por outro lado, encontra-se o mesmo sem perspectivas de possibilidade de uma resposta ética que seja capaz de falar a todos os que constituem o *plural* mundo da vida simbólica ocidental

[186] LÉVINAS, 1993, p. 109-112.

[187] A utilização da ambígua expressão "crítica configuração cultural contemporânea" tem aqui uma finalidade expressiva muito precisa: lembrar, a um só tempo, do fato de que se vive, hoje, numa (1) *configuração cultural em crise* e que, talvez por isso mesmo, se vive hoje num momento marcado pela (2) *disseminação, em todos os estratos sociais, da crítica e, muitas vezes, da mera ridicularização* de todos os valores tradicionalmente estabelecidos na história da civilização ocidental, movimento que guarda em si uma incrível força de desorientação moral da vida social cotidiana.

contemporânea, na qual entram em confronto, constantemente, cosmovisões advindas de horizontes culturais incrivelmente distintos. Tal dilema agrava-se ainda mais, todavia, pelo fato de ser o mundo contemporâneo, como já se viu, filho de uma cultura – aquela do iluminado projeto cultural burguês – que não conseguiu resolver seus próprios problemas, determinando assim a forma das questões éticas atuais: mais que apenas mudança de crenças, foi a Modernidade um momento de mudança nos modos de crer, ou seja, de justificar crenças, particularmente crenças morais, tendo ela mesma fracassado, todavia, em sua pretensão a dar continuidade ao pretensioso sonho grego de desenvolver uma justificação estritamente racional, isto é, independente da tutela da tradição, para uma moralidade universal. Tal projeto moderno demonstrou-se, todavia, desgraçadamente mal-sucedido desde o seu início, não conseguindo eliminar a discrepância entre, de um lado, o conjunto de injunções morais concebidas originalmente no interior do esquema teleológico clássico por eles herdado e mantido, mesmo que sob uma linguagem secularizada, e, de outro lado, uma concepção antropológica que, humanista e anti-metafísica, foi concebida para discordar precisamente de tais esquemas teleológicos. [188]

Como ensaiar, então, uma resposta ética a qualquer questão quando se assiste, parafraseando Marx, à dissolução ao ar da solidez discursiva da tradicional metafísica ocidental, possibilitadora, em última análise, da quase totalidade dos modelos de resposta ética até então conhecidos? Como falar, por exemplo, em responsabilidade num momento em que a referência moderna à intencionalidade livre de um Eu soberano não mais pode ser considerada instância última de decisão ética, jurídica ou política, uma vez que se encontra já falida qualquer forma de referência à *presença* (consciência, subjetividade, identidade plena, vontade, determinação etc.)? Dando um passo à frente com tais questões: haverá, de fato,

---

[188] Cf. SIGNORE, 1998, p. 107; cf. CARVALHO, 2000, p. 36, 39, 62.

um sentido inscrito na natureza que basta aprender a ler ou na história que basta acolher? A disseminação de sentidos culturais não acabaria por estabelecer como definitivamente errônea a busca de determinação de algum princípio em torno do qual se possa pensar a realização de algum sentido, ainda mais se este se pretender único e unificador? E se, como pensam muitos contemporâneos, não houver, de fato, qualquer possibilidade de sentido para além daquele que pode o homem conferir, haveria critérios ou a possibilidade de instaurar algum critério que norteie tal ação significadora humana? Ainda mais: e se após o total estabelecimento do declínio das fundamentações religiosas e metafísicas dos costumes, se descobrir que não há qualquer possibilidade de normas morais que se apresentem independentes de tradições religiosas e/ou metafísicas de um modo geral? Enfim, dissolvidos pela *virtualização* e *espectralização* do mundo cotidiano presente quaisquer possíveis meta-discursos tradicionais legitimadores do bom, justo e verdadeiro, haveria ainda formas de legitimação de uma nova ordem ética mundial? [189]

Ora, a maioria das éticas moderna – as kantianas, por exemplo –, centradas ainda na soberania do Eu supostamente capaz de posse reflexiva de si e de autoconsciência plena, parecem restringir-se pode demais àquelas dimensões da vida humana que dizem respeito apenas a questões referentes às relações intersubjetivas entre adultos contemporâneos e situados em uma proximidade espaço-temporal. Assim, demonstram pouco poder ajudar num mundo que, essencialmente cibernético-informacional e tecnológico, se encontra marcado pelos desafios éticos advindos dos avanços, nos espaços da vida privada e pública

[189] Cf. HAMLYN, 1990, p. 148; cf. VAZ, 2002, p. 270, 271; cf. VAZ, 2000c, p. 89, 90; cf. TILLICH, p. 1999: 73; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 489, 591, 596, 597; cf. OLIVEIRA, p. 1995: 21, 22; cf. OLIVEIRA, 2000, p. 07; cf. TOURAINE, 1994, p. 102, 120-123; cf. LYOTARD, p. 1998: xvii; cf. SANTIAGO, p. 1998: 127; DERRIDA, p. 2001; VATTIMO, 2001; TUGENDHAT, 1996, p. 12-16.

cotidiana, de experiências ainda inéditas à humanidade: questões relativas ao direito à informação e pertinência sócio-cultural dessa informação; à transmissão trans-fronteiras de dados ante o direito à privacidade e à soberania dos estados; à rediscussão da censura à luz do direito à diversidade e identidade cultural ante à possibilidade da violenta hegemonização cultural global via informação telemática transmitida por satélite – monopólio ocidental do sistema informativo-comunicativo global; à crise ecológica, com intoleráveis danos à biosfera e às condições de sobrevivência das diversas formas de vida sobre a terra; ao direito das próximas gerações, dos animais e de todos aqueles hoje considerados como "racionalmente incapazes"; às possibilidades concretas de terror via tecnologia genética, capazes de desenvolver uma cultura ocidental futura biotecnologicamente-dependente, na qual bens genômicos poderão atingir o *status* de ferramentas banais em medicina preventiva sofisticada, complexificando em muito as questões relativas ao direito ao aborto e eutanásia, assim como à eugenia; ao direito de grupos "sem-estado" e "sem-cidadania" – imigrantes, asilados políticos, estrangeiros, fugitivos; à invasão e efeitos perturbadores de uma ordem econômica mundial que, para assegurar a opulência a uma parte minoritária da humanidade, produz para todos os outros a fome, o subdesenvolvimento, o desemprego, a degradação do trabalho; à crise demográfica, com a crescente desproporção entre a população e os recursos disponíveis; ao aguçar-se das tensões étnicas e religiosas, das discriminações de casta e de sexo; ao retorno potente do recurso à guerra (justa?) como resolução única das controvérsias internacionais; ao automatismo dos sistemas jurídicos nacionais e internacionais; à expansão das organizações criminais transnacionais e do mercado mundial das drogas; à dificuldade de endereçar as dinâmicas e os êxitos da pesquisa científica e tecnológica ao bem comum da humanidade…

Decerto, seria um erro crasso, em qualquer exercício ético-filosófico contemporâneo, não apresentar um mínimo de sensibilidade quanto aos modos como podem matizar as problemáticas éticas de modos ainda totalmente desconhecidos as contradições de um sociedade que se tornou planetária, instituindo uma interdependente comunidade mundial regida pela injustiça de perversos interesses e projetos de dominação controlada via mercado. [190]

Ante tal desafiador cenário, alguns parecem estar certos de que, na presente ressaca das euforias modernas, o único possível fundamento não pode se apresentar outro que a própria ausência de quaisquer fundamentos, devendo pensar-se as sociedades contemporâneas já como *sociedades do pós-dever*. Outros, todavia, denunciam o fato de residir um dos mais explícitos desdobramentos morais dos efeitos culturais da Modernidade, antes, na tendência das atuais sociedades a ampliarem, ao absurdo, o campo da “moralização” do cotidiano via sofisticadíssimos instrumentos de controle, integração e repressão, os quais, mais que somente garantir a não infração de ordens, logram o ajuste de sentimentos e desejos às regras do êxito social e do higienismo social formuladas em nome da ciência.

Em todo caso, o que parece, de fato, apresentar-se certo e inquestionável é não possuir o mundo contemporâneo mais que fragmentos esparsos de esquemas morais passados desarticulados e desprovidos de real função social, fazendo da moralidade contemporânea um simulacro de moralidade, na qual não se faz mais possível apelar para critérios morais da mesma forma que teria sido possível em outras épocas e lugares. O caos instalado na linguagem da moralidade

---

[190] Cf. MANCINI, 2000, p. 09, 186, 187; cf. BARBOSA, 1998, p. viii; CF. TUGENDHAT, 1996, p. 12-16; cf. OLIVEIRA, 2000, p. 07; cf. PONDÉ, 2004, p. 95; cf. VATTIMO, 2001; cf. VAZ, 2002, p. 07, 08; cf. GADAMER, 2002, p. 17; cf. BEZERRA, 2002.

contemporânea é tal que nem a própria Filosofia tem tido recursos para reconhecer a sua extensão total e, muito menos, oferecer uma real saída para o mesmo: teorias morais rivais competem indefinidamente entre si por adesão na arena pública. A sensação disseminada é a de total impossibilidade de um modo racional de assegurar um acordo moral nesta cultura.

Nesse sentido, o mais próximo a uma resolução desse dilema a que tem podido chegar a filosofia acadêmica tem sido uma definição mais exata e melhor informada das inúmeras discordâncias teóricas. Na prática, estabelece-se mesmo um pluralismo moral de natureza superficial: superabundância de meios teóricos com os quais se pode formular e justificar racionalmente, em termos próprios, uma determinada ação moral diante de algum problema, promovendo modos rivais e incomensuráveis entre si de formular regras morais e de responder a questões colocadas. Toda tentativa de diálogo entre tais perspectivas parece levar, necessariamente e mais uma vez, a dilemas insolúveis, uma vez que inexiste um conjunto moral unitário capaz de pesar as pretensões de cada uma e, assim, estabelecer um equilíbrio entre as formulações rivais. Daí o clima de relativismo intelectual instalado. [191]

Para os presentes estudos, no limite, fundamenta-se a crise cultural em que vive a Cultura Ocidental Contemporânea nos efeitos sócio-históricos do desejo moderno de superar o *Infinitismo* em todos os âmbitos, impossibilitando a recorrência a incondicionais ou a modos de agir que representem a realização de algum Bem Supremo. Citando Ivan Karamazov, de Dostoievski, “se alma é mortal e Deus não existe, tudo é permitido”, tudo é possível a um ser que tem apenas a liberdade e dignidade próprias como referência… revela-se assim a ampla

[191] Cf. Touraine, 1994, p. 103, 160; Cf. Caillé; Lazzeri; Senellart, 2004, p. 596-598, 669; cf. Freire, 2002, p. 16; cf. Foucault, 2001; cf. Carvalho, 2000, p. 32-34.

desorientação moral vivida pela cultura ocidental contemporânea, pois, como quis Lévinas, expressão cultural da subordinação da indignidade ao fracasso e da generosidade moral às necessidades do pensamento objetivante operada por certa (grega) tradição de pensamento europeu. Nunca se ousou numa tal majoritária tradição pôr em questão a própria dignidade da espontaneidade da liberdade, uma vez que somente a limitação desta lhe pareceu sempre como trágica e escandalosa: daí, pois, restringirem-se as concepções éticas advindas do direito humanista liberal à limitação das invasões da vontade do outro sobre a vontade própria… a liberdade só se põe em questão na medida em que se encontra, de algum modo, imposta a ela própria – se o Eu tivesse podido escolher livremente sua existência, tudo estaria justificado! [192]

No, agora vazio, tradicional lugar ontológico humano de contemplação da ordem universal desenvolve-se, aceleradamente, um imenso *vazio metafísico*, no qual mergulha, cada vez mais fundo, o homem contemporâneo – desenraizado, isolado ou engajado numa multidão de relações superficiais mediadas pelo consumo. A idéia moderna de *Suficiência Humana*, a partir da qual o homem pôde ser pensado como um ser autônomo com relação ao Sobrenatural, revela-se hoje "um chute em si mesmo", uma vez que em seu estabelecimento cultural o próprio homem se perdeu, igualmente morto no mesmo altar em que a si mesmo sacrificou seus deuses tradicionais. O homem contemporâneo, órfão de suicidas, queda-se numa irremediável e perigosa sede de submissão e redenção que, jogando-os num desesperado movimento antipodal ao da interiorização imanentista humanista de seus pais, tem provocado uma vontade extrema de libertação de si próprio,

[192] Cf. LOPARIC, 2000, p. 67; cf. GALEAZZI, 1998, p. 358; cf. PONDÉ, 2003, p. 15, 64; cf. LÉVINAS, 1988, p. 70; cf. VILA-CHÃ, 2003, p. 17.

responsável, muito provavelmente, pelos totalitarismos que têm marcado o presente mundo.

Os crimes políticos do século XX, são apenas formas históricas de expressão das dimensões de perigo totalitário do dogmatismo ontologista-imanentista ocidental, cujo horror profundo reside, antes ainda que na possibilidade de condução a formas políticas de terror, numa forma de conceber a essência do homem na qual aparece este como um ente a ser tematizado e representado no horizonte das objetidades e, conseqüentemente, gnosiologicamente domável em sua singularidade e diferença mediante procedimentos racionais controladores. Há de se reconhecer: nenhuma forma de ética tradicional (individual ou política), nenhum conjunto de direitos humanos formulados na linguagem objetivante a que está acomodado o Ocidente, pôde coibir, até hoje, que a guerra aconteça e nisso deveria residir, já, um verdadeiro escândalo: o século XX, mesmo tendo sido aquele que se apresentou como, supostamente, o mais esclarecido na história da Civilização Ocidental, apresentou-se, igualmente, como talvez o mais cruel e desumano! [193]

Mais do que nunca, portanto, tem-se disseminado a necessidade de encontrar um sentido último para a vida, embora tal sentido pareça escapar jocosamente a todos, indistintamente, provocando uma persistente nostalgia da plenitude de uma experiência de algo que, Absolutamente Outro, possa fazer crer poder residir algum sentido, como queria Pascal, no monótono movimento dos astros no espaço… Não parece se estar exagerando, pois, ao querer interpretar a totalidade da Cultura Ocidental Contemporânea, seja no plano das razões teóricas seja no plano operacional das tecnociências, como um grandioso esforço cultural para povoar um espaço abandonado pelos antigos símbolos e correspondências que tornavam o mundo humanamente habitável.

---

[193] Cf. Lévinas, 1988, p. 32, 33, 34, 51, 70; cf. Loparic, 2000, p. 70-72.

São tais desafios concretos postos ao homem contemporâneo que reclamam, pois, uma reviravolta ética, uma resposta à anti-ética planetária vigente; como referência crítica às múltiplas formas de domínio, como condição cultural à construção de uma comunidade mundial dos povos, como condição para que esta civilização renuncie rapidamente a suas ilusões, se não desejar ocasionar o desaparecimento da existência humana sobre a terra. [194]

Considerações Finais – CONTEMPORANEIDADE: TEMPO DE DESENCANTOS E RETORNOS… TEMPO DE ESPERANÇA?

[194] Cf. ALTMANN, 2000, p. 05; cf. MANCINI, 2000, p. 07-12; cf. CARVALHO, 2000, p. 31, 32; cf. OLIVEIRA, 2000, p. 07, 08.

Não siga os antigos, procure o que eles procuraram.

Matsuo Bashô (1644-1694), pensador japonês.

Não deve o uso recorrente de um estilo argumentativo de tonalidade crítica e denunciativa neste exercício levar o leitor a olvidar-se das dimensões provocativo-propositivas que inicialmente o motivaram a, inspirado na dicção argumentativa levinasiana, repleta de esperança na "superação das limitações éticas da Cultura Ocidental Contemporânea", apostar nas possibilidades da consciência filosófica deste tempo em contribuir com a urgente reviravolta ética desta civilização. Nesse sentido, estas considerações finais, nada mais serão que, em certo sentido, uma re-afirmação daquela que é a mais central dentre as hipóteses deste trabalho: embora se apresente necessário, como desde sempre desejou o discurso filosófico, buscar respostas universais à questão fundamental do estatuto, verdade, correção e sentido da conduta do homem no mundo, a opção grega pelo imanentismo humanista conseqüente ao seu universalismo ontologista nada mais pôde apresentar às sociedades humanas em sua história que um pensamento ético degenerado sempre em expansionismo incorporador de diferenças, pois movido por um legalismo conceitual incapaz de qualquer verdade fundamentalmente significativa ao homem em seu cotidiano; de modo bem diferente, todavia, experiências outras-que-gregas da consciência filosófica ocidental – por exemplo, a tradição de pensamento judia a que pertence Lévinas – têm descoberto uma "outra dimensão universal", aquela da

experiência imediata do ser como Infinito, Diferença e Transcendência Absolutas: encontro com o Sentido numa forma de aproximação ao mesmo em que se desborda toda possível forma de totalitarismo nascido da generalidade abstrata do conceitual e da lei em função dos ensinamentos albergados nas silenciosas verdades, singulares e concretas, da ordem universal, humanamente significativa, da sensibilidade pré-originária, na qual se descobre a responsabilidade-pelo-Outro-em-sua-Diferença-Intransponível como a raiz e a medida do homem.

Em que pese, portanto, todo o perigo residente na ampla desorientação moral promovida pelos desencantos deste tempo com as promessas das Luzes, no conseqüente abrandamento dos interditos da militância humanista moderna se têm possibilitado à Cultura Ocidental Contemporânea o “retorno” e o “re-conhecimento” de dimensões da existência humana capazes de apresentar horizontes de sentido e orientação até bem pouco inimagináveis: paradoxalmente, na própria radicalidade do acento antimetafísico do pensamento filosófico contemporâneo tem, gradativamente, re-introduzido, no fluxo próprio ao “cansaço simbólico” que marca a humanidade no crepúsculo das Luzes, a possibilidade de *um sentido a-histórico* para a vida, embora não possa, nem deva, ser o mesmo confundido com o antigo mundo das idéias platônicas, com o medieval *logos* divino ou, mesmo, com a iluminada razão subjetiva.

Por quais dimensões da consciência filosófica tem podido, no entanto, reintroduzir-se o Sentido e a Verdade na Filosofia Contemporânea? Mais uma vez: pelas dimensões da experimentação e meditação da imediaticidade concreta dos elementos constitutivos do próprio *mundo da vida* – Linguagem e Desejo –, ganhando expressão no forte retorno ao cenário das questões filosóficas, por exemplo, dos elementos existenciais da *finidade*, do *desespero*, da *ansiedade*, da

morte e do *mistério divino*. Daí estabelecer-se no espírito humano contemporâneo, quer no âmbito da consciência comum quer no âmbito da consciência filosófica, uma predisposição à reflexão sobre **a razão da razão**, ou seja, uma predisposição à superação não apenas da *dúvida*, mas também do *desespero* que lhe acompanha, possibilitando pensar não somente, como desde a Antigüidade grega, sobre a *realidade do mundo e de Deus*, mas também sobre a realidade da *própria existência experimentada no duvidar e no pensar*, que acaba por descobrir nos mesmos o *a priori* e a *prioridade* da **confiança**, praticada de maneira natural por todo homem, religioso ou não, teísta ou ateu: ora, o próprio funcionamento racional pressupõe uma confiança na razão que não pode ser justificada de maneira puramente racional… [195]

Não poderia ser outro o caminho da epistemologia contemporânea, assim, que o da progressiva superação do cientificismo no lastro do reconhecimento dos limites de todo conhecimento humano.

> Em que medida também nós ainda somos devotos – Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões (…). Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções? … É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente (…): de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? (…) Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé

[195] Cf. BARBOSA, 2000; cf. VATTIMO, 2001; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 494; cf. TOURAINE, 1994, p. 112-119, 123; cf. VAZ, 2000c, p. 81; cf. TILLICH, 1999, p. 76; cf. PONDÉ, 2003, p. 140; cf. GALEAZZI, 1998, p. 365, 367, 368; cf. PENZO, 1998, p. 14; cf. FREIRE, 2002, p. 22.

> milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina… [196]

Nesse sentido, mesmo que se apresentem alguns – pessimistas, céticos e niilistas em seu apego às certezas modernas – prontos a interpretar a Contemporaneidade como apenas um tempo de fuga generalizada para o irracional ou de fechamento em estreitas posições pragmatistas e cientificistas, não parece ser esta uma interpretação totalmente correta. Por exemplo, não parece ser possível desconsiderar como, paralelamente ao retorno contemporâneo da possibilidade do Sentido e da Verdade, retorna ao plano das discussões em todos os espaços sociais deste tempo problemas de natureza ético-filosófica, fato que muito bem pode ser interpretado como uma das mais evidentes formas de expressão de uma busca generalizada e, por vezes, inconsciente de libertação dos efeitos nefastos da violência da razão moderna, que, movida pela dor ressentida quanto aos estreitos limites que para si mesma estabeleceu, operou, como um rolo compressor, uma total homogeneização em tudo o que se lhe manifestou Estranho, Diferente, Heterogêneo, Transcendente. [197]

Mas não deve, certamente, fazer-se ingênua uma esperança realmente filosófica… Levando-se em consideração a novidade do sentido doado por Lévinas ao termo Metafísica e, uma vez que se possa nomear como *saber metafísico* às expressões de retorno do Sentido e da Verdade ao amplo cenário de discussões sociais contemporâneo, deve-se reconhecer ser típico a tal forma de saber seu estabelecimento na forma de provocação de crises epistêmicas, expressas em, pelo menos, dois níveis: (1) aquele que se detém no *objeto do conhecer* e que, assim,

---

[196] NIETZSCHE, 2001, p. 234-236.

[197] Cf. REALE, 1990, p. 07; cf. TOURAINE, 1994, p. 100; cf. OLIVEIRA, 1995, p. 10; cf. LYOTARD, 1998, p. xvi; cf. SANTIAGO, 1998, p. 127; cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 672; cf. PONDÉ, 2001a, p. 19; cf. QUINZIO, 1998, p. 338.

acaba por manifestar-se em tonalidades discursivas negativas, quase sempre degenerando em fundamentalismos reativos [198], e (2) aquele que, abrindo-se ao âmbito do *não-objeto que se revela em sua transcendência*, provoca, a partir da consciência dos limites intrínsecos ao poder cognitivo do homem, uma abertura deste para aqueles horizontes existenciais em que somente podem ser esclarecidas as questões últimas de seu singular existir e, conseqüentemente, de toda possível questão ética que ao mesmo possa se apresentar. Assim, o mesmo movimento de desencanto com as Luzes e desconfiança da razão que possibilita ao homem contemporâneo novos horizontes de sentido, resultante da dissolução dos grandes sistemas que acompanharam o desenvolvimento da ciência, técnica e organização social modernas, também lhe apresenta novas possibilidades de violência e terror, de um fundacionismos renovado que busca, a qualquer custo, encontrar uma rota de fuga à Babel produzida pela modernização moralmente desorientada das secularizadas sociedades ocidentais: especularmente, a secularização extrema da razão nas sociedades contemporâneas ganha corpo na forma extrema de dogmatismos, contraditoriamente, descrentes no Sentido e na Verdade, desafiando a consciência filosófica contemporânea a ser capaz de radicalizar os sentidos filosóficos da sobrevida dos deuses no Ocaso das Luzes. [199]

---

[198] A disseminação contemporânea de uma profunda desconfiança em relação à razão, responsável pela revalorização da fé facilmente perceptível nas urbanas sociedades contemporâneas, ao dar-se num mundo já desencantado com o desencantamento e preocupado com ameaças de riscos apocalípticos inéditos, pode acabar por apresentar dimensões culturais bem desastrosas: a valorização militante de um irracionalismo *tout court* presente em boa parte do incrível reacender da vitalidade de igrejas e seitas cristãs; a busca frenética pelo exotismo das chamadas doutrinas e práticas paralelas ("orientais", new age, dentre outras); o intenso fluxo transversal de idéias e crenças religiosas que, distanciadas de seus contextos culturais originários, "destradicionalizadas", interagem na forma do que poderia ser considerado um verdadeiro "contrabando simbólico", fundado na exploração, como mercadoria, de idéias religiosas, em meio aos curtos limites culturais do atual individualismo subjetivista remanescente da Modernidade e da submissão à tirania do imperativo categórico mercadológico "*be happy!*". A incomunicabilidade racional presente, necessariamente, na experiência do Transcendente, de uma forma muito distinta ao que se deu ao longo da história da mística especulativa, pode tomar a forma, contemporaneamente, de um dogmatismo agressivo e, contraditoriamente, totalmente indiferente aos valores da Verdade, onde se possibilitam as formas de terrorismo religioso, inclusive de Estado, tão comuns neste tempo.

[199] Cf. Vattimo, 1997; cf. Nietzsche, 2001, p. 234-236; cf. Penzo, 1998, p. 14, 17, 18; cf. Quinzio, 1998, p. 337; Cf. Bellino, 1998, p. 568, 569, 576, 578, 579; cf. Signore, 1998, p. 106,107; cf. Oliveira & Almeida,

Para Lévinas, o empreendimento de tal radicalização pressupõe, todavia, explorar, até o limite, os sentidos filosóficos da superação metafísica das ingenuidades teoréticas residentes nas interdições do narcisismo humanista moderno à consciência filosófica, o que ganha expressão num complexo movimento teorético por ele nomeado, provocativamente e sem qualquer receio das críticas vanguardistas pós-modernas, como *platonismo renovado*: assumir na nudez imediata do rosto do outro homem como Ética aquela situação que, precedendo a cultura, possibilita julgar as civilizações. [200]

> Diz-se: o ser é historicamente, solicita os homens e seu devenir cultural para se reunir. Diz-se mais: a unidade do ser, a todo instante, consistiria simplesmente no fato de que os homens se compreendem, na penetrabilidade das culturas umas com as outras (…). Em toda esta concepção, a penetração seria feita, segundo a expressão de Merleau-Ponty, lateralmente. Existe, com efeito, a possibilidade, para um francês, de aprender o chinês, e de passar, assim, de uma cultura para a outra, sem a intermediação de um *esperanto* que falsearia as duas línguas que viria mediatizar. O que, no entanto, fica fora de consideração nesta eventualidade, é o fato de que **se requer uma *orientação* que conduza precisamente o francês a aprender o chinês, em vez de o declarar bárbaro (quer dizer, desprovido das verdadeiras virtudes da linguagem), a preferir a palavra à guerra**. Raciocina-se como se a equivalência das culturas, a descoberta de sua proliferação e o reconhecimento de suas riquezas, como se tudo isto não fosse o efeito de uma orientação e de um sentido sem equívoco em que a humanidade se mantém. Raciocina-se como se a multiplicidade das culturas tivesse, desde sempre, mergulhadas suas raízes na era da descolonização; como se a incompreensão, a guerra e a conquista não decorressem, de uma forma tão natural, da vizinhança das múltiplas expressões do ser – das ações de juntar num todo (*assemblage*) ou arranjos numerosos que ele toma nas diversas civilizações. **Raciocina-se como se a coexistência pacífica não supusesse que no ser se delineia uma orientação que lhe confere um sentido único**. (…) Diremos (…) que **antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura. A altura ordena o ser. A altura introduz um sentido no ser**. A altura é já vivida

---

2002b, p. 07, 08; cf. Pondé, 2001a, p. 227; cf. Pondé: 2002; cf. Gargani, 1997; cf. Bobsin, 2000, p. 12.

[200] Cf. Fornet-Betancourt, 1994, p. 97; Lévinas, 1993, p. 69.

> através da experiência do corpo humano. Ela conduz as sociedades humanas a erigir altares. O humano é colocado sob o signo da altura, não pelo fato dos homens, por seus corpos, terem uma experiência da linha vertical; mas, é pelo fato do ser ordenar-se à altura que o corpo humano se situa num espaço no qual se distinguem o alto e o baixo e se descobre o céu que, para o príncipe André, de Tolstoi – sem que palavra alguma do texto evoque as cores – é todo altura. (…) **A significação – o inteligível – consiste, para o ser, em se mostrar na sua simplicidade não-histórica, na sua nudez absolutamente inqualificável e irredutível, em existir "antes" da história e "antes" da cultura**. [201]

A mensagem ético-filosófica levinasiana não se contenta, portanto, com o relativismo dos contemporâneos discursos éticos "politicamente corretos" de recorte meramente culturalista e etnográfico, satisfeitos em conduzir um "movimento mundial" de resistência local à ocidentalização do mundo – em vários círculos, chega-se mesmo a falar em desocidentalização do mundo… –, numa sarabanda de culturas que, inumeráveis e equivalentes, justificam-se apenas em seus próprios contextos e a partir de si mesmas. Numa tal condição, se puder em pouco tempo o mundo apanhar-se já desocidentalizado, nada poderá impedi-lo, no entanto, de descobrir-se, igualmente, ainda totalmente desorientado, uma vez que incapaz de qualquer forma de julgamento último. O testemunho filosófico levinasiano não para de, insistentemente, provocar a consciência filosófica contemporânea: não há e não pode haver filosofia onde reina ainda o monólogo de uma forma de pensamento que escuta apenas seu próprio eco, onde filosofia se confunde com a imperial expansão de um *logos* sufocante de outras formas de racionalidade, onde se insiste em limitar a criatividade e potencialidade filosófica residente nas culturas. Quantas oportunidades de realização do Bem que nela se hospeda não já destruiu a Civilização Ocidental em sua necessidade de diluição das diferenças dentro de categorias e reduções pensadas? [202]

[201] Lévinas, 1993, p. 44-45, 67, 69; grifos meus.
[202] Cf. Sayão, 2003, p. 45, cf. Fornet-Betancourt, 1994, p. 14, 16.

Parece certo, nesse sentido, pois, que, se quiser poder a consciência filosófica contemporânea cumprir seu papel de orientação moral das sociedades contemporâneas, deve ela liberta-se daquele dogmatismo ateu, promovido pelo secularismo militante e terrorismo cético do fundamentalismo epistemológico moderno que insistia em não poder ver na religião mais que um engano que o homem inflige a si próprio; que um modo de funcionamento marcado pela carência noética (ópio, alienação, forma dissimulada de hierarquia política, ressentimento dos fracos, projeção da figura paterna ou daquilo que de 'melhor' existe no ser humano, enfim, sintoma psicológico, social, moral, econômico ou político); que atitude cognitiva ingênua cuja finalidade é apenas a busca por alívio da condição humana via instrumentos metafísicos inconsistentes; que submetimento dogmático da razão como recurso repressor do terror cosmológico. [203]

Levado a sério, hoje, o valor do conceito Deus para discussões filosóficas fundamentais, revela-se a correção da profética *"afirmação de Adorno na* ***Dialética negativa*** *(1966): 'o pensamento que não se deixa decapitar resulta em transcendência' "* [204]. As contemporâneas reflexões filosóficas sobre a religião, em sua velhice, podem já entender, serenamente, ser o problema de como Deus pode entrar no pensamento filosófico uma pergunta, como queria Heidegger, destinada a permanecer sempre aberta; atentando rigorosamente ao perigo de querer, ingenuamente, comunicar aos temas da religião a preocupação, decorrente dos procedimentos filosóficos modernos, de ajuizar quanto à realidade da presença das entidades sobre as quais incidem as narrativas religiosas.

---

[203] Cf. GALEAZZI, 1998, p. 369; cf. OLIVEIRA & ALMEIDA, 2002, p. 08, 09; cf. ZUBIRI, 2002, p. 19; cf. PUNTEL, 2002; cf. WIEBE, 1998; cf. GARGANI, 1997; cf. HEIDEGGER: 1983; cf. TOURAINE, 1994, p. 325; cf. PONDÉ: 2002; cf. PENZO, 1998, p. 308; cf. GADAMER, 1997, p. 245; cf. VAZ, 2000c, p. 42; cf. SIGNORE, 1998, p. 109.
[204] GIBELLINI, 1998, p. 12.

Partir de tal serenidade possibilita entender os objetos da tradição religiosa como valiosas figuras para uma fecunda perspectiva de interpretação da vida, que não confunde *Transcendência* com a referência a realidades objetivamente fora do horizonte da existência humana, entendendo-a como experiência moralmente orientadora daquilo que não pode ser dito tal como é e quando é, devendo ser, antes, albergada no silêncio ético da ação humana que respeita sua *Exterioridade* e *Diferença*:

> reconhecimento do rasto desse *tertium*, ignorado e desconhecido, (…). O *tertium* é o selo da divindade, é silêncio, é o fundo do que é Outro, de toda a diferença, paradoxo, e ambigüidade (…). Na realidade, entre os homens, ainda que eles não suspeitem disso, insinua-se inevitavelmente um *tertium*, que não é coisa nenhuma, nenhum ser, nenhum indivíduo, nenhuma presença, mas o fundo que, como toda a experiência religiosa, *reúne ao mesmo tempo que separa*, que dá sentido e respiração aos seus gestos, às suas palavras, às criações da imaginação que trocam entre si enquanto inventam um segundo nascimento, contam uns aos outros o que irá acontecer, uma aparência de destino, uma iniciação num novo movimento, numa iniciativa, **em tudo o que pode tomar o nome de produção de sentido**. (…) Na nossa época a condição religiosa coloca-se entre a embriaguez do sentido, como são todas as formas de ideologia e todos os integrismos, e a perda do sentido, ou o desencanto da filosofia actual. Hoje a experiência religiosa, enquanto se liberta das entidades e hipóstases metafísicas, situa-se especificamente como desdobramento da diferença, como desenvolvimento dos rastos do Outro, do *tertium*, frente à identidade rígida e bloqueada, com o seu vocabulário próprio e representada pela ideologia, laica ou eclesiástica, na qual se auto-alimenta o incêndio do integrismo, do fanatismo e da intolerância. (…) Justamente Derrida sustentou que o termo “diferença” não é um conceito ou uma palavra, mas um limite por seu turno inexprimível e condição de possibilidade dos conceitos e das palavras (…) numa linguagem wittgensteiniana, poderíamos dizer que a “diferença” é o indizível que torna o dizível possível. [205]

Diferente, pois, do *finalismo teológico apriorístico* que pode ainda ser encontrado em pensadores modernos – só aparentemente pós-metafísicos… –, a contemporânea valorização filosófica da capacidade pré-originária que o

---
[205] GARGANI, 1997, p. 149-151.

pensamento tem de superar todo horizonte limitado, tem possibilitado a rejeição da "clausura dialética" que, contraditoriamente, acaba por absolutizar o pensamento, vinculando-o a um conteúdo limitado e acorrentando a *Transcendência* a modelos finitamente humanos, dissolvendo-a na pura imanência do espírito, na pura identidade, no meramente conceitual, enfim, **dissolvendo o Infinito na Totalidade**. Revelam-se aí, neste ponto, dimensões eticamente positivas da secularização moderna: sob seus efeitos, tem podido alcançar esta civilização um novo conceito de religião – religião como ética, no qual se resguarda a Transcendência do verdadeiro Deus – Infinitamente-Outro que somente se revela no outro-homem. [206]

Dispensar as imagens tradicionais de Deus revela-se hoje, portanto, totalmente diferente de dispensar o paradoxal dever humano de pensar Deus. A consciência desse *dever* e desse *não-poder* faz do exercício filosófico, nas imagens do teólogo protestante *Karl Barth* (1886-1968), um caminhar sobre um pico rochoso, delgado como a lâmina de uma faca. Ao homem trágico queda-se claro, todavia, que o tormento de tal tarefa é apenas um sinal do tormento de todas as tarefas humanas: também os pais não podem afastar-se da "'dialética' do quarto das crianças", não menos cansativa que a "dialética" do estudo filosófico. Renunciar ao dever teológico do filosofar apresenta-se, pois, tão desprovido de sentido quanto o suicidar-se: daí nada pode nascer… Muito embora, pois, "filósofos religiosos", como Dostoievski e Pascal, tenham muitas vezes sido afastados do diálogo filosófico em seu tempo, recebendo a pecha de reacionários e obscurantistas, demonstram os mesmos hoje muito maior consistência e capacidade de enfrentamento filosófico das questões que se apresentam numa cultura que, herdeira da "morte de Deus", tem

---

[206] Cf. Penzo, 1998, p. 13-21; cf. Miccoli, 1998, p. 76, 77; cf. Pondé, 2001a, p. 144, 146, 147, 148; cf. Loparic, 2000, p. 67; cf. Galeazzi, 1998, p. 364.

como maior característica a sensação de fuga de todo o sentido e onde muitos, ainda que brinquem de pós-modernos, não apresentam "estômago" de fato par lidar com a contingência.

O não-humanismo levinasiano, que caracteriza seu modo de atualização do potencial de orientação social do fazer ético-filosófico, encontra sua sustentação num fazer filosófico que, ao encarar a miséria humana e seus desesperos, não se sente impelido a uma fuga intelectualista da escuridão dos espaços infinitos em que se é lançado quando ante a realidade humana mais profunda. Tal forma de pensamento ético somente é possível a um filosofar que assuma a *Insuficiência* humana – insuficiência como abertura do homem para o que o transcende, para as dimensões de sua vida em que o mesmo se ultrapassa, como queria Pascal, infinitamente –, rompendo com todas as formas sedutoras de "conforto existencial humanista" do pensamento moderno. O esquecimento moderno do que transcende não é aí combatido pela via simples e ingênua da mera negação antipodal dos princípios fundamentais da filosofia moderna, ou seja, não se propõe nela meramente um anti-humanismo como remédio às limitações éticas do humanismo – não se defende aí, como se pode erroneamente pensar, qualquer forma de pessimismo antropológico ressentido de fundo religioso: a somente aparente opção pela agonia é, na realidade, um dos desdobramentos de uma recusa radical a qualquer forma de ingenuidade humanista ético-filosoficamente insustentável: [207]

> (…) condições materiais da vida: o sono e a alimentação, sublime materialismo! (…) Nenhuma eloqüência humanista deturpa esse (…) Humanismo autêntico, humanismo materialista. (…) Característica do humanismo judeu: o homem cujos direitos devem ser defendidos é, em primeiro lugar, o outro homem, não é inicialmente o eu. Não é o conceito "homem" que está na base desse humanismo, é o outro.

[207] Cf. Pondé, 2003, p. 27, 41; cf. Pondé, 2001a, p. 146, 246, 247, 252.

> “As necessidades materiais de meu próximo são necessidades espirituais para mim”. [208]

Entender as peculiaridades de tal forma de fazer requer levar em consideração o que propõe o pensador judeu Heschel, inspirado na concretude da antropologia hebraica e em sua conseqüente **ética da sensibilidade**: nesta época, superados em certo sentido os conflitos entre ciência e religião que marcaram o século XIX, substitui-se tal controvérsia por aquela que se estabelece entre o tipo de pensamento que tem como objeto específico os ***conceitos* da mente**, expressando-se metodologicamente via atos de raciocínio, e aquele que encontra como objeto a ***situação* do homem**, traduzido em termos de experiências internas. Enquanto o movimento intelectual que caracteriza o *pensamento conceitual* engaja-se na ampliação do conhecimento sobre o mundo, aquele típico ao *pensamento situacional* faz-se necessário quando um esforço tende à compreensão de questões nas quais toda a existência humana está em jogo. Tal forma de abordagem, partindo da própria condição humana enquanto tal, jamais parte de conceitos ou problemas, encontrando-se antes dominada por espanto, terror, medo, angústia etc. Em última instância, vale atentar cuidadosamente, não se discute aí se um conhecimento é verdadeiro ou não, mas a própria condição do ser enquanto consciência, enquanto algo pensante, que se sabe finito e mortal. Quaisquer conceitos daí possivelmente advindos estarão, certamente, tão à mercê do *affectus* quanto na ciência os conceitos estão à mercê do *intellectus*. [209]

Daí ter Lévinas proposto uma interpretação, a um só tempo, tão crítica e tão esperançosa da trajetória da filosofia:

[208] LÉVINAS, 2001, p. 20, 21, 24.
[209] Cf. PIVATTO, 2002b, p. 192; cf. GALEAZZI, 1998, p. 364; cf. GIBELLINI, 1998b, p. 632, 640-642; cf. PONDÉ, 2003, p. 16, 46, 60, 62; Cf. PONDÉ, 2004, p. 20; Cf. DERRIDA, 2001; cf. TOURAINE, 1994, p. 100; cf. GADAMER, 1997; cf. VATTIMO: 2001; cf. OLIVEIRA, 1995, p. 10.

> A *Crítica da Razão Pura*, motivada sobretudo, na história efectiva da razão, pelo insucesso da sua aplicação filosófica nas contradições formais em que desemboca a sua longa divagação *em busca da verdade absoluta* para lá do dado e excedendo a envergadura da crítica da apercepção transcendental, não aboliu como absurdo o próprio sentido da *meta* da metafísica. Ela tocava a finados pela metafísica enquanto procurava para lá da experiência identidades perceptíveis numa eterna presença, as quais, por conseguinte, apenas podiam aparecer mais além conforme a ilusão de transmundos. Crítica kantiana da metafísica que, sem dúvida, se junta à mensagem, apesar de tudo tão anti-kantiana, de um muito grande filósofo que se demora no purgatório – Bergson – para quem a marcha da filosofia ocidental em busca de uma ordem absoluta – ou transcendente – do Eterno, não teria sido mais do que a deformação de um espírito técnico virado para a acção sobre a matéria e o espaço. (Preparação desconhecida para as críticas heideggerianas da metafísica derivada da vontade de poder.) Ponto essencial desta crítica que reencontra também, pelo menos, no seu espírito, a famosa proclamação por Heidegger do fim da metafísica, na medida em que ele a denuncia enquanto desconhecimento da diferença ontológica entre o ser e ente e em que proscreve uma especulação que pensa o ser a partir dos entes. Não consiste a verdadeira significação do fim da metafísica, de Kant a Heidegger, em afirmar que pensar para lá do dado já não consegue levar à luz da *presença* ou à *eternidade* de um universo de seres ou de princípios secretos ou sagrados, escondidos no prolongamento daquilo que se dá e que a especulação metafísica teria de descobrir? Basta isso para denunciar como absurda a transcendência enquanto tal, o próprio *meta* da metafísica? E se a sua alteridade ou o seu para-lá não fosse uma simples dissimulação a desvendar pelo olhar, mas uma não-in-diferença inteligível segundo uma *intriga espiritual totalmente diferente* da gnose?! [210]

Enfim, ao buscar inspiração este exercício na interpretação levinasiana do cenário espiritual do mundo contemporâneo, buscou o mesmo, antes de tudo, afirmar que, mesmo tendo em conta a gravidade da situação moral da Cultura Ocidental Contemporânea, alberga esta, no secreto de seus próprios segredos multiculturais, possibilidades de saída da armadilha que para si armou ao privilegiar uma forma particular – a greco-romana – de encontro cultural com a universalidade antropogênica da Verdade e do Bem. Não se trata, portanto, de embarcar nos desesperos dos relativismos culturalistas ou na pouca instrução dos anti-helenismos

[210] LÉVINAS, 1991, p.18-9.

militantes em voga. Antes que isso, nas palavras do próprio Lévinas, trata-se de levar às suas últimas conseqüências o fato de que *"A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la"* (LÉVINAS, 1993, p. 67).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. V. 5. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia – reflexões a partir da vida danificada**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1993.

ALMEIDA, Custódio L. S. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 390 p. – (Coleção Filosofia; 135).

ALTMANN, Walter (org.). **Globalização e Religião: desafios à fé**. São Leopoldo, RS: CECA; Quito: CLAI. 2000. 100 p.

BACCARINI, E. *Emmanuel Lévinas (1905-): Dizer Deus "outramente"*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998a, p. 421-434.
_____ *Franz Rosenzweig: O "novo pensamento" como narração da experiência de Deus*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998b, p. 275-286.
_____ *Abraham J. Heschel: O homem e o pathos de Deus*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998c, p. 435-445.

BALDINI, M. *Ludwig Wittgenstein (1889-1951): O silêncio, a ética e a religião*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 287-296.

BARBOSA, Marcelo G. **Nietzsche, crítica ao conceito de consciência**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

BARBOSA, Wilmar do V. *Tempos pós-modernos.* In: LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderno**. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. vii-xiii.

BELLINO, F. *Filosofia da Ciência e Religião: panorama*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 567-580.

BEZERRA, Herlon A. **Gestalterapia: ensaio de superação ética de sua violenta condição de psicoterapia do Eu.** 60 f. Monografia (Conclusão de Curso de Graduação em Psicologia) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidade, Departamento de Psicologia, Fortaleza/CE, 2002.

BLOOM, Harold. **Cabala e Crítica**. Rio de Janeiro, Imago, 1991. (Biblioteca Pierre Menard).

BOBSIN, Oneide. *Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras*. In: ALTMANN, Walter (org.). **Globalização e Religião: desafios à fé**. São Leopoldo, RS: CECA; Quito: CLAI. 2000. p. 11-35.

BOSCO, N. *O pensamento religioso russo*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 581-593.

BRAATEN, Carl E. *Paul Tillich e a Tradição Cristã* Clássica. In: TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 2. ed. São Paulo: ASTE, 1999, p. 18-35.

BUBER, Martin. **Eu e Tu.** 5 ed. São Paulo: Centauro, s.d.
_____ **Encontro – Fragmentos Autobiográficos**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1991.

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (org.). **História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004. (Coleção Idéias, 12).

CARVALHO, Helder B. A. de. *Alasdair Macintyre e o retorno às tradições morais de pesquisa* racional. In: OLIVEIRA, M. (org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 31-64.

CHALIER, Catherine; ABENSOUR, M. (orgs.). *Éléments* biographiques. In: **Cahiers de l'herne, Emmanuel Levinas.** Paris: Éditions L'Herne, 1991, p. 513-514.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000, 239 p. – (Coleção Ética e Intersubjetividade).

DELEUZE, Gilles. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. **A solidariedade dos seres vivos**. Folha de São Paulo, São Paulo, 27 mai. 2001. Folha Mais! Entrevista concedida a Evando Nascimento. Disponível: http://www.rubedo.psc.br/Entrevis/solivivo.htm. Acessado: 19.05.02.

_____ **Adieu à Emmanuel Levinas.** Paris: Galilée, 1997. Disponível, em espanhol, em: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/adieu.htm. Acessado: 10.11.06.

FABRI, Marcelo. *Introdução*. In: SUSIN, Luiz Carlos *et. al.* (orgs.). **Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003. 11-16.

FIGUEIREDO, L. C. *Apresentação – Lévinas, o contemporâneo e as psicologias*. In: FREIRE, José Célio. **O lugar do outro na modernidade tardia**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002. p. 11-13.

FONSECA, Afonso H. L. *Gestalt Terapia, Dialógica da Provocação*. **Revista de Gestalterapia** (Instituto Sedes Sapientiae). São Paulo, n. 6, p. 37-40, 1997.

_____ *Interpretação Fenomenológico-Existencial: sobre o sentido do interpretativo na concepção e método da psicologia e psicoterapia fenomenológico-existencial*. In: **Gestalt Terapia Fenomenológico Existencial**. Maceió: Pedang, 2005. 127 p. – (Coleção Vislumbre e Ato), p. 41-65. Disponível em <http://www.geocities.com/eksistencia/interpretacao.html>.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FREIRE, José Célio. **O lugar do outro na modernidade tardia**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

GADAMER, H. **Verdade e Método II: complementos e índice**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
_____ **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GALEAZZI, U. *Theodor Adorno (1903-1969): Por uma libertação da prisão da imanência*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 357-371.

GARGANI, A. *A experiência religiosa como acontecimento e interpretação.* In DERRIDA, J.; VATTIMO, G.; GADAMER, H. *et alli*. **A Religião**. Lisboa: Relógio D'água, 1997, p.133-161.

GHISALBERTI, A. *Étienne Gilson (1884-1978): Filosofar na fé*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 253-261.

GIBELLINI, R. *Prefácio*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998a, p. 11,12.
_____ *Prefácio*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998b, p. 631-650.

HAMLYN, D. W. **Uma História da Filosofia Ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

HEIDEGGER, M. *Identidade e diferença*. In **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983 – (Os Pensadores).
_____ *Que é isto – A Filosofia?* In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
_____ **Carta sobre o Humanismo**. São Paulo: Moraes, 1991.

KAJON, I. *Herman Cohen (1842-1918): Filosofia e Judaísmo*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 51-63.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).
_____ *Que é o Iluminismo?* In**: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Ed. 70. 2002. p. 11-19.

KOYRÉ, A. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense, 1991.

KUMAR, K. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACOSTE, Jean. **A Filosofia do Século XX**. Campinas, SP: Papirus, 1992. (Filosofar no Presente).

LARAIA, Roque de B. **Cultura: um conceito antropológico**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia.** Petrópolis: Vozes, 2002a.
_____ **Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia).
_____ **Dios, la Muerte y el Tiempo.** Madrid: Cátedra, 1998b. 283 p. – (Colección Teorema).
_____ **Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 256 p.
_____ **Entre Nós: ensaios sobre a Alteridade**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 302 p. – (Coleção Textos Filosóficos).
_____ **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988a. 116 p. – (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
_____ **Humanismo do Outro homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. 131 p.
_____ **Novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. 110 p.
_____ **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988. 287 p. – (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
_____ **Totalité et Infinit essai sur l'extériorité**. Éd. 08. Paris: Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2003. (coll. Biblio-essais).
_____ **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1991. 53 p. – (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
_____ **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Éd. 04. Paris: Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2004. (coll. Biblio-essais).
_____ **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998a. 119p. – (Coleção Travessia do Século).
_____ **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003b. 176 p. – (Coleção ELOS).

LOPARIC, Zeljko. *Ética da finitude*. In: OLIVEIRA, M. (org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 65-77.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderno**. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MANCE, Euclides André. *Emmanuel Lévinas e a Alteridade*. **Revista Filosofia**. Curitiba, v. 7, n. 8, p. 23-30, abr. 1994. Disponível em <http://www.milenio.com.br/mance/L%C3%A9vinas.htm>. Acesso em: 12 ab. 2001.

MANCINI, Roberto *et al.* **Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária**. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: Ética e sociedade).

MELO, Nélio V. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 311 p. - (Coleção Filosofia; 163).

MICCOLI, P. *Henri Bergson (1859-1941): A entonação mística do filosofar*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 75-87.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. 1 v., 7ª ed. São Paulo, Paulus, 1981.

MOREIRA, Antonio Flávio B. *Currículo, Diferença Cultural e Diálogo*. **Educação & Sociedade**, ano XXIII, no 79, Agosto/2002, p. 15-38.
NIETZSCHE, F (1882). **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
_____ **Más allá del bien e del mal**. Buenos Aires: ?, [194-]. (Obras completas de Federico Nietzsche, v. VIII).

OLIVEIRA, M. (org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
_____ **A Filosofia na Crise da Modernidade**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995. 195 p. – (Coleção Filosofia).
_____ **Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.
_____; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002b.
_____; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002a.

PENZO, G. *Introdução*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 13-21.
_____; GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
_____ *Martin Heidegger (1889-1976): O divino como o não-dito*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 297-312.

PERONE, U. *Walter Benjamim (1892-1940): Modernidade e redenção*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 323-333.

PESSOA, Fernando. **Livro do Desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PIVATTO, Pergentino S. *Ética da Alteridade*. In: OLIVEIRA, M. (org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 79-97.
_____ *A questão de Deus no pensamento de Lévinas*. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 178-198.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana**. São Paulo: Edusp, 2004 – (Ensaios de Cultura, 19).
_____ **Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoievski**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
_____ **O Homem Insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana**. São Paulo: EDUSP, 2001a – (Ensaios de Cultura, 19).
_____ **Religião como crítica: a hipótese de Deus**. CULT Revista brasileira de literatura, São Paulo, v. 64, p. 7-19, dez. 2002.
_____ **Da inutilidade da crítica e do medo diante das almas metafísicas: o retorno do fantasma da metafísica é o novo inimigo. Morreu a guerra fira,**

renasceu o embate pelas almas. CULT Revista brasileira de literatura, São Paulo, v. 101, p. 36-39, abr. 2006.

PUNTEL, Lorenz B. *A racionalidade da crença teísta e o conceito de verdade*. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 21-42.

QUINZIO, S. *Gershom Scholem (1897-1982): O negativo e a nova espiritualidade judaica*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 335-340.

RABINOVICH, Silvana. *Emmanuel Lévinas: a ética como filosofia primeira, Jerusalém interpela Atenas*. Apresentação. In: COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis, Vozes, 2000, p.9-18. (Coleção ética e intersubjetividade).

REALE, Giovanni. **História da filosofia: Antigüidade e Idade Média**. V. 1. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia).

REALE, Miguel. **Introdução à Filosofia**. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROLAND, Jacques. *Advertencia*. In*:* LÉVINAS, Emmanuel. **Dios, la muerte y el tiempo**. Madrid: Cátedra, 1998, p. 9-13.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A ética como prática de subjetivação: esboço de uma ética e estética da alteridade*. In: PIVATTO, Pergentino (org.). **Ética: crise e perspectiva**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, 182).

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999. – (Coleção filosofia em questão).

SALA, Giovanni B. *A questão de Deus nos escritos de Kant*. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 147-175.

SANTIAGO, Silviano. *Posfácio: a explosiva exteriorização do saber*. In: LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderno**. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, 125-131.

SAYÃO, Sandro Cozza. *Sobre a Excelência do Humano: questões sobre ética e sentido em Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Lévinas*. In: SUSIN, Luiz Carlos et. al. (orgs.). **Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003. 43-63.

SIGNORE, M. *Max Weber (1864-1920): Ética religiosa e racionalidade moderna*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 105-119.

SINDONI, P. R. *Martin Buber (1878-1965): O sonho da existência unificada*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 193-203.

SOUZA, José Tadeu B. *Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl e Levinas*. In: SUSIN, Luiz Carlos et. al. (orgs.). **Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003. 291-336.

STEFANI, P. *Pensar e crer depois de Auschwitz*. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 617-630.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000.
_____ **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 2. ed. São Paulo: ASTE, 1999.
_____ **Teologia Sistemática**. 2. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987.

TOURAINE, A. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VATTIMO, G. *O filósofo italiano Gianni Vattimo fala de seu "pensamento fraco"*. **CULT Revista brasileira de literatura**, São Paulo, v. 44, p. 5-9, mar. 2001. Entrevista concedida a Aldo Villani e Maria Andrea Muncini.
_____ *O rasto do rasto*. In DERRIDA, J.; VATTIMO, G.; GADAMER, H. *et alli*. **A Religião**. Lisboa: Relógio D'água, 1997, p.95-113.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2**. São Paulo, Loyola, 2000a, 246 p. - (Coleção Filosofia).
_____ **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 2002, 483 p. - (Coleção Filosofia).
_____ **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo, Loyola, 2000c, 90 p. - (Coleção CES).
_____ *Tomás de Aquino e o destino da* metafísica. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002b, p. 37-63.
_____ **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 3ª ed. São Paulo, Loyola, 2000b, 295 p. - (Coleção Filosofia).

VILA-CHÃ, João. *Enigma da Transcendência: elementos para uma ontologia do exílio segundo E. Levinas*. In: SUSIN, Luiz Carlos *et. al.* (orgs.). **Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003. 17-42.

WIEBE, Donald. **Religião e verdade: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

ZILLES, U. *Deus na experiência transcendental*. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 64-76.

_____ **Teoria do Conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 172 p. (Série Filosofia; 21).

ZUBIRI, X. *O problema teologal do homem*. In: OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (org.) **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 13-20.